مقاربات جديدة للتاريخ الأوروبي

دوريـنـدا أوتـرام

التنوير



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

دار الفارابي

رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ،

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة، وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم»، بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم» والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع الثقافة، يمكن زيارة موقع المؤسسة www.mbrfoundation.ae

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت ـ الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقف لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي، من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

دوريندا أوترام

التنوير

ترجمة: د. ماجد موريس ابراهيم

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنكليزي
The Enlightenment

الطبعة الأولى
1429 هـ ـ 2008 م

ردمك 978-9953-71-367-0
tarjem@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

دار الفارابي

وطى المصيطبة . شارع جبل العرب، مبنى تلفزيون الجديد
هاتف: 301461 ـ 307775 (1-961+)
ص.ب: 3181 ـ 11 بيروت 2130 1107 . لبنان
فاكس: 307775 (1-961+) . البريد الالكتروني: info@dar-alfarabi.com
الموقع على شبكة الانترنت: www.dar-alfarabi.com

المحتويات

إهداء المؤلفة

إلى طلابي السابقين بمجموعة التاريخ (H1222) «التنوير» والذين دفعوني للتفكير الشاق، وإلى فيرونيكا فرازر (Veronica Fraser) التي جعلت هذا الكتاب ممكناً.

تمهيد

التنوير هو الحل

بقلم المترجم

ماجد موريس ابراهيم

الاسكندرية 26/ 9/ 2008

سمعت كثيراً أن البدايات البسيطة يمكن أن تؤدّي إلى نهايات كبيرة، ولكنني لم أختبر هذا شخصياً إلا من خلال رحلتي مع هذا الكتاب. ما حدث بالضبط هو أنني وكما اعتدت إبان إقامتي بالكويت أن اذهب مع ابنتي وابني إلى مكتبة "العائلة" لشراء ما يروقهما من كتب وكنت بدوري أستغل الفرصة لأقتني ما أجد أنني بحاجة للاستزادة من المعرفة بمجاله .. وكان أن قدم لي موظف المكتبة النشيط السيد "دومينيك" هذا الكتاب "Enlightenment". تصفحته بسرعة ولم أدلف إلى تفاصيل فصوله، ولكن عنوان الكتاب الذي كان يشي بأمل بات بعيداً، وتلك الرغبة غير المعلنة في البحث عن بوصلة أو دليل أو ما شابه يعين على الخروج من

حالة الحيرة أو الاختلاط الذهني التي تعتري من تاهوا عن قصدهم أو من تاه عنهم قصدهم فأصبحوا يتوهمون الحركة وما هم بسائرين، ويتوهمون اليقين وهم مؤرقون، مرتعدون.

أقول إن عنوان الكتاب هو الذي شجعني على شرائه. بدأت بعد ذلك بينه وبيني رحلة معاناة طويلة. وكان أنني وجدت في كل فقرة فيه متعة عقلية تنطوي على الدهشة وتغري بمزيد من حب الاستطلاع، وتمنيت لو أنني أتمكن من الصياح منادياً: "تعالوا، تعالوا، إقرأوه معي!!"، أو أنني أتمكن من قراءته بصوت عال مسموع ليشاركني في متعة قراءته الجيران والأصدقاء والمارون في الشارع ومن يجلسون في المقاهي ومن تزدحم بهم الحافلات العامة أو يتعاركون فى طوابير شراء الخبز، تمنيت لو أن الناس الذين يشاهدون المسلسلات التلفزيونية، ويسيل لعابهم شبقاً أو يجربون الغضب الخفيف المؤقت في ضمائرهم ولو على سبيل التذكر، وفي نهاية السهرة ينعسون هروباً ودواءً ومن باب العادة. تمنيت لو أن الآلاف المؤلفة الذين يعوقون حركة المرور ساعة انتهاء الصلاة أمام المساجد بعد صلاة الجمعة والتراويح، أو أمام الكنائس في أسبوع الآلام أو في الجمعة العظيمة، تمنيت لأولئك وهؤلاء كلهم، أن يأخذوا فرصة، أن يكونوا شاهدين على عصرهم وعلى ما فيه من هم وبلادة، وأن يجربوا ولو

من بعيد، أو بالتماهي، حالة مخاض جهيدة تواكبت مع..، وأسفرت عن ميلاد حالة اسمها "التنوير" في التاريخ الحديث. لكن لأن الصياح في العادة وظيفة الباعة، والخطابة صنعة السياسيين المحترفين، تراجعت عن فكرة الصياح. ولأن القراءة بصوت مرتفع جرياً على تقاليد الكتاتيب أو تشبّهاً بضِعاف السمع، ولأنني لا أملك شجاعة أن أقف في ميدان عام، أخلع ملابسي كي يلتفت المارة إلي أو على الأقل أضع فوق رأسي طربوشاً أو عمامة أو حتى طرطوراً يشد انتباه السائرين، ولو فعلت ذلك للصقت بي تهمة الخبل والجنون وهى تهمة من الصعب أن يتبرأ منها طبيب نفساني. شعرت فى البداية بالعجز وانطويت على ذاتي أتأملها وألعن ما صارت إليه من جبن وإيثار للسلامة، ورجوع سريع إلى مفردات الحرص الأمني والمناورة بالحكمة ومسمياتها. ولكن يبدو أن شحنة الإعجاب بالكتاب ورغبتي في الشماتة من نفسي ومن أهلي وفي فضح الغرب وكشف المستور من تاريخه، كل ذلك كان قوياً حتى أنني فى النهاية لم أستسلم لحكمة الشرق فقررت وصممت على أن أشرك الناس وأشاركهم مرة أخرى في النظر إلى سر جنون الغرب أو مروقه، بنظرنا، ذلك الجنون والمروق الذي جعله سابقاً علينا، متفوقاً، يفوز بكل طيب وغال بدءاً من المسابقات

الأولمبية، مروراً بأوسكار السينما، حتى تقنيات وعلوم الهندسة الوراثية، والنانو، والفضاء ما بعد الخارجي، والأسلحة، الاتصالات. كانت الترجمة هي الحل المؤقت للصراع الذي عشته لأن عرض خبرة عصر التنوير عن طريق ترجمة الكتاب، توفر لي قدراً من الإجادة والخصوصية وتوفر للقارئ حرية الاختيار والاستمتاع باختبار ملكة التذوق قبولاً أو رفضاً أو إعجاباً أو ترتيباً لإيقاع التلقي الذي يناسبه.

ولكن بعد هذه الفورة الحماسية كان علي أن أراجع نفسي وأعيد التفكير وأبحث عما يعضدني في اختياري وهواي، ووجدت أن الألم الذي أعانيه، والخوف الذي يؤرقني ليس هاجساً شخصياً، ولا هو انفعال مؤقت، إنه خطر حقيقي داهم يسرع الخطو ويدفعنا إلى حيث لا يكون لنا اختيار إلا القبول بما يفرض علينا. وهذا الخطر بدأ يتسلل إلينا خطوة وراء الأخرى منذ أن استولى العسكر على السلطة. كانت نكسة 1967، وكانت بعد ذلك نكبة الغزو العراقي للكويت التي كشفت المستور في العقلية العربية. وأعرض أمام القارئ ما كتبه فؤاد زكريا في مجلة إبداع في نيسان/إبريل 1991 تحت عنوان "**مرثية للتنوير**": "وسط هذه الفضيحة الشاملة وبعد أن كشفها أشد الناس تحمساً للطاغية في أرجاء العالم العربي كافة، بدأت جماعات غير قليلة في الجامعات المصرية تتحرك تأييداً للوهم الذي انقشع وللصنم الذي حطم

نفسه بيديه. ووجدت نفسي أفكر ملياً في هذا الذي يحدث فهؤلاء الشبان المثاليون الذين سيظهر منهم قادة بلدهم في المستقبل يتركون أنفسهم فريسة لأبشع صور التضليل دون أن يفكر أحد منهم في حقيقة ما يفعل.. كان ما آلمني حقاً هو أن أعداداً غير قليلة من شبابنا ومجموعات لا يستهان بها من تلك القيادات التي يتأثر بها الشباب قد ألغت عقولها، أو استخدمتها بطريقة آلية عقيمة. فحيثما يكون الأميركان ينبغي أن نكون نحن في الطرف المضاد. هذه خلاصة الكارثة العقلية التي وقع فيها الناشئون والمخضرمون معاً. ولما كانت النزاعات والخلافات والصراعات تنبع كلها من العقل. فقد أحسست بالفزع والجزع على مستقبل هذه الأجيال إذا كانت فيها فئات غير قليلة تستخدم عقلها أو تعطل استخدامه على هذا النموذج الفج. فلما قرأت هذا النص ارتحت إلى قراري ومضيت في طريقي وقلت على بركة الله...

أما بعد

مؤلفة هذا الكتاب هي دوريندا أوترام وهي أستاذة تاريخ أوروبا الحديث بجامعة كامبردج وقد ألقت محتوى هذا الكتاب في صورة سلسلة من المحاضرات تضمنها المنهج الدراسي في إحدى السنوات الأكاديمية وربما رأت بعد ذلك

أهمية نشره للقارئ غير المتخصص لما له من أهمية كبرى. وإن كنت لا أدري بالضبط مدى أهمية هذا الكتاب بالنسبة للقارئ الأوروبي، حيث أن الفكر الغربي قد أجاب فعلاً عما به من تساؤلات وإشكاليات. ولكن قد يكون شغف القارئ المثقف في الغرب بمعرفة جذور التغيرات والتحولات التي أفضت إلى شكل ومضمون حياته المعاصرة، هو السبب الذي يغريه بقراءة كتاب التنوير. وترسخ في يقيني في الوقت نفسه مدى حاجة القارئ العربي لأن ينشغل باله بما يعرضه الكتاب من.. ظواهر وأحداث ومعارك كانت أوروبا هي مسرحها الأساسي في القرن الثامن عشر. فقد أدركت ويا لغرابة ما أدركت!! أن ما كانت تمور به الحياة في ذلك الوقت وفي هذه المجتمعات من مساجلات ومناظرات وتساؤلات هي المواضيع نفسها التي تطرح، ولكن في حياء، على الساحة الثقافية والمعرفية في المجتمع العربي حتى الآن وإن كنا نتعامل معها بمزيد من الخجل ومزيد من التردد .تتكون هذه المقدمة للترجمة العربية للكتاب من ثلاثة أجزاء هي:

I- موجز لفصول الكتاب.

II- عرض للإشكاليات المطروحة أمام الفكر العربي.

III- إجابه عن سؤال.. التنوير هو الحل، لماذا؟

I- عرض موجز لفصول الكتاب

ما هو التنوير؟ هذا هو عنوان الفصل الأول، وإجابة هذا السؤال يمكن أن نجدها متناثرة على مدى صفحات الكتاب. كما أننا نجدها ملخصة في عبارة كانط القصيرة التي يعرِّف فيها التنوير بكونه عملية خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه وذلك عن طريق استخدامه للعقل دون أن يشوه التعصب تفكيره ودون أن يوجه الآخرون هذا التفكير .. إلى جانب كانط كانت اجتهادات وأعمال زمرة من الكتّاب الآخرين مثل **فولتير ومونتسكيو وديدرو وداليمبرت وروسو وليسنج**. يمضي الكتاب ليوضح أن عملية التنوير لم تكن مقصورة على أوروبا فقط أو على فرنسا بالتحديد ولكنها كانت تتم على نحو موازٍ في أميركا، إذ تبنت الثورة الأميركية شعار الحياة والحرية والسعادة ويذكر من بين كتاب التنوير في أميركا بنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون . يوضح الكتاب أن التنوير لم يكن فترة وانتهت ولكنه عملية متواصلة من إعمال العقل للإجابة عن المستجدات والإشكاليات. ويتلخص هذا في انحياز المفكر الألماني المعاصر **يورغن هابرماس** إلى رؤية **كانط** في استمرارية و تواصل التنوير.

يسهب الفصل الثاني في شرح **التغيرات والتحولات الاجتماعية** التي مثلت آلام المخاض التي ولد التنوير في ظلها.. تميز القرن الثامن عشر في أوروبا بعدد من الظواهر

مثل: الهجرة من الريف إلى المدينة والنمو السكاني وزيادة الإنتاج الزراعي في دول الشمال وبدايات الثورة الصناعية في كل من بريطانيا وهولندا وشمال إيطاليا.. والأهم من هذا وذاك كانت حركة الاستكشافات الجغرافية وما أعقبها من تأسيس مستعمرات في الشرق وإمبراطوريات في الغرب.. وكان الاتصال بين الشرق والغرب آنذاك ليس أحادي الاتجاه كما قد يتبادر إلى الذهن ولكنه كان اتصالاً ثنائي الاتجاه.. يصدر الغرب إلى الشرق العادات والثقافات والكتب الحديثة ويجلب من الشرق فضلاً عن المواد الخام والمحاصيل الزراعية، طرائق المعيشة البدائية ونماذج للحياة الفطرية .وكان في خضم هذا الحراك الاجتماعي في المجتمع الأوروبي أن ارتفع معدل القراءة لأنها أصبحت لازمة لمقتضيات المعيشة كما تغيرت سبل وطرق القراءة.. في بداية القرن الثامن عشر كانت الكتب المقروءة هي الكتب المقدسة والدينية والسير التقليدية ومع نهاية القرن أصبحت المادة المقروءة تشتمل على الروايات والصحف وكتب الأطفال والرحلات وكتب التاريخ الطبيعي.. وتعددت سبل القراءة والاطلاع ما بين المقاهي التي تعرض الكتب إلى المكتبات التي تقدم المشروبات الخفيفة وحضور الصالونات وإصدار سلسلة الكتب الزرقاء الرخيصة التكاليف بحيث تكون في متناول القارئ البسيط.. وظل التحدي القائم في هذه الفترة هو كيفيه انتقال فكر التنوير من

النخبة الثقافية إلى طبقات الشعب الدنيا من الفلاحين وصغار الحرفيين..

الدين والتنوير هذا هو موضوع الفصل الثالث من الكتاب وتتلخص نقاط التقاطع بين الاتجاه التنويري وبين الدين في ثلاث قضايا.. هي.. أولاً، ظهور حركات الإصلاح الديني. ثانياً، قضية معقولية الدين أو العلاقة بين الدين والعقل، والقضية الثالثة هي قضيه الدين والتسامح.. أو الدين والتعددية.. وقد كان الشغل الشاغل للمفكرين في هذا العصر هو البحث عن صيغة للتدين لا تعوق التقدم والاصلاح ولا تحول دون إعمال العقل ولا تؤدي فى الوقت نفسه إلى الفوضى والكفر،هكذا بدأت جهود تخليص المؤسسة الدينية من زخرفها وبهرجتها وسيطرتها على الحياة العامة. جاء القرن الثامن عشر وقد استتبت الحال لحركة الإصلاح البروتستانتية على يد مارتن لوثر ثم ظهرت الحركة الميثودية في الكنيسة الانجليكانية، والحركة التقوية في الكنيسة البروتستانتية، والحركة الينسينية في الكنيسة الكاثوليكية، وظهرت الحسيدية في اليهودية وظهر أيضاً المذهب الرباني. كان الاشتغال بموضوع معقولية الدين وهو الذي كتب فيه نيوتن وشرحه فولتير وآخرون، وكان القول الفصل فيه هو أن العلم لا يتعارض مع الدين وإن كانت هناك بعض النصوص الدينية التي تسمو على العقل فيجب حينئذ التسليم بها إيماناً دون

إخضاعها لاختبار وفحص العقل. وفي هذا الإطار كان قرار جوزف الثاني إمبراطور النمسا بنقل مسؤولية التعليم من الكنيسة إلى الدولة، وكان مشروع الإصلاح الكنسي الذي تبناه بيتر ليوبولد دوق توسكانيا، وكذلك كانت مناورات الحاكم الذكي فريدريك الثاني الذي شجع المذهب التقوي كي يحقق أكبر قدر ممكن من الخدمات للفقراء وكوسيلة لتوطيد علاقاته بأميركا .. كانت القضية الثالثة هي قضية التسامح بين الطوائف ومعتنقي المذاهب المختلفة وإن كان السعي نحو تطبيق قوانين التسامح قد قوبل في بعض الأحيان بصعوبات أو بمقاومة إلا إن الحروب الدينية التي اندلعت في أوروبا بسبب الرغبة في توحيد الكنائس تحت النظم الملكية لم تسفر إلا عن رماد وخراب وانتهت بصلح وستفاليا في 1648 الذي وضع حداً للنزاع بين الطوائف وفتح المجال للدول المختلفة أن تستوعب في حدودها أفراداً من انتماءات دينية مختلفة.. أيد جوزف الثاني جهود التسامح وسعى إليها على العكس من والدته ماريا تيريزا التي تمسكت بفكرة وحدة الملكوت (أي نبذ غير الكاثوليك من إمبراطوريتها)، وبرع في مجال إرساء دعم التسامح الديني فريدريك الثاني ملك بروسيا الذي منع الجدل في المواضيع الدينية واللاهوتية وتحمل نفقات بناء كاتدرائية كاثوليكية وكانت أغلبية رعاياه من البروتستانت.

شهد القرن الثامن عشر أيضاً جهداً فكرياً حثيثاً في موضوع علاقة التنوير والعلم، وهذا هو موضوع الفصل الرابع؛ في بداية القرن تكرس مفهوم أن العلوم اللاهوتية هي ملكة العلوم وكانت الخطوة الأولى، وهي الأشق، في انفصال العلم عن الدين،هي الفصل بين الفلسفة وبين علم اللاهوت، ثم أتت بعد ذلك خطوة انفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة. كانت المؤسسات العلمية هزيلة فقيرة، وكانت حالة المشتغلين في مجال العلوم مزرية، ولم يكن بالإمكان أن يتفرغ أي شخص للعلوم والأبحاث، ومثال ذلك أن تجد فولتير الذي كتب شروحاً لنظرية نيوتن كان يتكسب في الوقت نفسه من كتابة المسرحية والشعر والقصة القصيرة ومقالات النقد السياسي. في بداية القرن كان الدين هو الشيء الوحيد المصدق، وكل ما يطلق عليه "علم" كان مشكوكاً في صدقه، والمفارقة التي يجب توضيحها هي أن كلمة علم (Science) لم يكن لها المفهوم الذي نعرفه حالياً وإنما كانت تعني "معلومة" أو " أن تعرف " ولم تستعمل بالمعنى الدارج اليوم إلا في نهاية القرن التاسع عشر في فرنسا. التحدي الكبير أمام العلم في ذلك الوقت كان الانتقال من مرحلة تسجيل الملاحظة والانطباع الحسي إلى مرحلة تكوين النظرية العلمية المتكاملة. كان على العلم أن يوفق بين مفهوم "الطبيعي" الذي هو جيد وحسن وغير اصطناعي ولم تلوثه

المدنية، ومفهوم" الطبيعي" الذي هو مادة طبيعية قابلة للفحص من العقل البشري كي يستخدمه لخدمة الإنسان ويستنتج منه القوانين الرياضية. تضمن الجهد الفكري في مجال العلم الإجابة عن سؤال: هل الإنسان في الطبيعة هو أسمى المخلوقات التي أبدعها الله، ولذا يتربع بثقة على قمة الخليقة (المفهوم اللاهوتي)؟ أما أنه كائن حي في سلسلة المملكة الحيوانية يكمل ويتكامل مع النظام الطبيعي المتسع والمتشابك (مفهوم التاريخ الطبيعي)؟

في الفصل الخامس تتناول الكاتبة **العلاقة مع الآخر** أو مع الغريب. فرضت هذه العلاقة نفسها فرضاً بعد عمليات الاستكشاف الجغرافي في المحيط الهادي، وما تبعها من تكوين الإمبراطوريات والمستعمرات. كان الاحتكاك مع شعوب الباسيفيكي مثيراً للشغف في محاولة معرفة ما إذا كان الحال الذي تعيش عليه هذه الشعوب يمثل نموذجاً لما كانت عليه حياة الأوروبيين في العصور الكلاسيكية وما قبلها. وهذا ما جعل من الممكن المقاربة بين "الآخر" و"الذات"، باعتبار أن الآخر يمثل مرحلة من مراحل تطور الذات. وبناء على هذا المفهوم كان الجدل حول مفهوم الرق.. وهل يكون من الأخلاقي أن تستعبد الشعوب القوية الشعوب الضعيفة، أم أن هذه الشعوب الضعيفة الثانية يجب أن تتمتع بالحرية والمساواة.

حملت رياح التنوير الكثير مما حرك وضع المرأة في المجتمع (الفصل السادس)، وكانت الصورة السائدة في بدايات القرن، هي الصورة التقليدية للمرأة المتفرغة لرعاية زوجها وخدمة أولادها وهي الصورة التي يساندها التراث والدين، وهي أيضاً الصورة التي أوضحها "روسو" في كتابه التعليمي "إميل"، من خلال وصفه لشخصية "صوفيا"، ويقول في خلاصة وصفه إن تخلي المرأة عن صورتها الرقيقة والضعيفة يجردها من أقوى أسلحتها في علاقاتها مع الرجل والمجتمع.. في الوقت نفسه ألقى على عاتق المرأة مهمة نقل القيم والأخلاق للجيل الجديد. هذه الصورة السائدة لم تمنع وجود محاولات عديدة تؤهل المرأة لكي تلعب دوراً محورياً في الحياة العامة تلخص أساساً في دورها الثقافي الذي برعت فيه من خلال ريادة سيدات الطبقة الأرستقراطية للصالونات الثقافية. كان نضال المرأة للحصول على حقوقها يدعمه التيار الإنساني الذي قاوم ظلم العبيد وطالب بحقوق المرأة من باب المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات.

يحمل إلينا الفصل السابع من الكتاب جملة الجدل حول العلاقة بين التنوير ونظام الحكم والعجيب أن عنوان الفصل لا يشي بالزمن لأننا لو كتبنا اليوم مقالا نتساءل فيه عن نوع نظام الحكم .. هل هو نظام جديد أم انه محض حكومة إدارة أعمال؟ هل يستغرب أي قارئ .. أو هل يعتقد أن العنوان لا

يصلح ليومنا هذا؟ أظن لا .. إن أي نظام حكم يفترض أنه يحدد أولوياته في تحقيق مصلحة المحكومين وذلك عن طريق إدارة الاقتصاد وتحديد هوية الدولة وعلاقاتها الخارجية وعلاقة نظام الحكم بالدين. يرى بعض النقاد المعاصرين أن أفضل نظم الحكم في التنوير كان نظام الاستبداد المستنير، ولكن هذا المصطلح لا يمكن أن يصف حال الحكم في القرن الثامن عشر، حيث لم توجد في ذلك الوقت أي حكومة غير مقيدة بالقانون!!!. وكان الحكم في بريطانيا برلمانياً. كان وما زال نمط إدارة الحكومة للاقتصاد هو أهم ما يميزها وقد وجدت في ذلك العصر، حتى قبل التنوير، حكومات الكاميراليزم (Cameralism) في تخوم ألمانيا وهي الحكومات التي ركزت على ثراء الدولة، وقوة الحكومة، وعلى واجب الحاكم في تنظيم حياة الناس والوفاء بطموحاتهم، وقد تأسست معاهد للتدريب على هذه المفاهيم تخرّج منها الموظفون الذين عملوا في الدول الأوروبية الأخرى لتطبيق المنهج ذاته. في الوقت نفسه وجدت نظم اقتصادية أخرى مثل الميركانتيليزم، والتي اهتمت بتدعيم الصناعة وتبني الاحتكارات التجارية وتراكم المعادن ورأس المال والتجارة الحرة.. وجدت الحكومة الفيزيوقراطية التي أقامت الاقتصاد على دعائم الزراعة والأرض الزراعية. و لم يكن التوجه الاقتصادي هو العنصر الوحيد الذي يميز نظام

الحكم، إذ كان لابد للحكومة من أن يكون لها توجهها إزاء قضية علاقة الدين بالمجتمع وكان اختيار الحاكم شديد الأهمية لأن انحياز الحاكم لأحد الاختيارات هو الذي يضمن تطبيقه واستمراره ولولا تبني الحكام لفكر الإصلاح الديني في عصر التنوير لفشلت كل المحاولات والإرهاصات الأخرى في مهدها. من هذه الزاوية تطل علينا إنجازات الحكام العظام مثل محاولات جوزف الثاني فصل التعليم عن الكنيسة والقضاء على نظام الجيزويت والحد من العطلات والاحتفالات الدينية. في توسكانيا عمد بيتر ليوبولد إلى تخفيض عدد رجال الدين وتبنى فريدريك الثاني سياسة التسامح والتعايش بين كل الطوائف.

تختتم دوريندا أوترام كتابها بما اختتم به القرن الثامن عشر. العلاقة بين التنوير والثورة.. تبدأ بذكر الثورة الفرنسية ولكنها تستدرك في وضوح وتذكر أيضاً الثورة الأميركية.. لكي تؤكد على عدم ارتباط التنوير بأوروبا لأن الحركة الفكرية كانت نشطة على جانبي الأطلنطي وفي بقاع أوروبا كافة وإن كانت فرنسا قد أخذت منها موقعاً مركزياً. ويتساءل الكتاب: هل تمت الثورة بتحريض من فلاسفة التنوير كمؤامرة على الكنيسة وعلى الأسر الملكية الحاكمة؟ أم أن الثورة كانت هي النهاية المنتظرة للتراكم المستمر للفكر النقدي الحثيث الذي لم تسلم منه شاردة ولا واردة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية؟. اعتبر اليسوعيون أن التنوير كان مؤامرة على

نظم الحكم مثلما كانت البروتستانتية قبل ذلك بقرنين مؤامرة على الكنيسة الكاثوليكية. وفصل القول في هذا هو أن الحكومات الضعيفة كانت تخاف من التنوير لأنها تخاف من النقد وتخشى التغيير، وربما تكون هذه هي الآفة التي مازالت تفت في عضدنا حتى الآن. وتعتبر الكاتبة أن عملية التنوير صارت جنباً إلى جنب مع التصاعد الثوري وأن انفجار الثورة لم يكن بتحريض من التنويريين لكنه حدث لأسباب أخرى حقيقية مثل الفضائح السياسية والمالية للأسر المالكة الحاكمة وضعف نظم الحكم وزعزعة الولاء للحكام وضعف الكنيسة المؤيدة للنظام. كل هذه الأسباب تواكبت مع قدرة التنوير عبر قرن كامل من النقد والتفكير على تكوين رأي شعبي عام قادر على الحركة والفعل.

II- القضايا المطروحة أمام الفكر العربي

تعامل فكر التنوير مع المشاكل التي فرضت نفسها في القرن الثامن عشر ومعظمها إن لم يكن كلها مازال يؤرق الوجدان العام ويشكل منعطفات خطيرة في مسيرة الشعوب في المنطقة العربية. وإيجازا نضيف إلى الإشكاليات السابقة ثلاث إشكاليات في غاية الأهمية لا مناص من التعامل معها ولا بدّ من تحديد الموقف منها بوضوح، وهذه الإشكاليات هي:

1. العولمة.
2. العلمانية.
3. الديمقراطية.

العولمة (Globalisation)

المعنى الحرفي لمصطلح العولمة هو أنه العملية التي يتم من خلالها تحويل الظواهر أو الأشياء الإقليمية إلى العالمية سواء كان هذا في المجال الاقتصادي أوالتكنولوجي أو السياسي أو الاجتماعي الثقافي. وقد عاش العالم أقدم أشكال العولمة في ظل الإمبراطورية الرومانية وتحت العرش الصيني في زمن طريق الحرير وأيام العصر الذهبي الإسلامي وفي أيام المغول، وعندما تكونت الإمبراطوريات في شبه جزيرة أيبيريا (أسبانيا والبرتغال). وقد تأسست في قمة عصر الاستكشاف والتوسع الاستعماري أول شركة عالمية تنطبق عليها شروط العولمة وهي" شركة ألمانيا - شرق الهند" وهي أول شركة طبقت نظام المشاركة في رأس المال عن طريق تملك الأسهم مع المشاركة في الربح والخسارة .. أما آخر الإمبراطوريات التي انتهت معها العولمة التقليدية فكانت الإمبراطورية البريطانية وقد تهاوت مع بداية الحرب العالمية الأولى. تركزت العولمة الحديثة فى الجانب الاقتصادي. بعد الحرب العالمية الثانية وفي أثناء الحرب الباردة بين الكتلتين نشأت

المؤسسات التي تخدم فكرة العولمة الحديثة وهي البنك الدولي والبنك الدولي للتعمير والتنمية ومنظمة التجارة العالمية بالإضافة إلى ما تبلور مؤخراً في صورة اتفاقية "الجات" General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)، تهدف هذه الاتفاقية إلى تشجيع التجارة الحرة عن طريق تخفيض أو إلغاء الجمارك وتخفيض تكلفة النقل وإلغاء سيطرة رأس المال المحلي مع الرغبة في التكامل معه .. وقد أدت العولمة في صورتها المعاصرة إلى ظواهر بالغة الأهمية والنفاذية شملت مناحي مختلفة من الحياة نذكر منها:

الظواهر الاقتصادية: انتشر تبادل البضائع بين الدول وتوافرت المنتجات في الأسواق العالمية وفتح المجال أمام أسواق المال والبنوك التي تدعم المشاريع في الدول النامية.

الظواهر المعلوماتية: هي الأهم وهي أكثر ما يلمسه المواطن العادي في حياته اليومية عن طريق الأقمار الصناعية وتعدد القنوات التلفزيونية والتليفون المحمول وشبكة الإنترنت والاتصال عبر الألياف الضوئية (Fiberoptic Communication) التي تنقل البيانات بسرعة الضوء)، وقد تطلب هذا إصدار القوانين التي تحمي الملكية الفكرية وتحرم نسخ المطبوعات.

الظواهر الثقافية والاجتماعية: كثرت وسائل التبادل الثقافي وتعددت أوجه الحوار بين الثقافات، وبين الأديان،

زادت حركة السياحة والسفر، توافرت أطعمة الوجبات السريعة. وجدت مشاكل الهجرة الشرعي منها وغير الشرعي. كما انتشرت في هذا السياق الألعاب والرموز الخيالية الدولية مثل شخصية البوكيمون ولعبة السودكو وموقع الفيس بوك (Face book) ويو تيوب (U Tube). في مجال الرياضة يلتف العالم كله حول الألعاب الأولمبية ويترقبها كل أربع سنوات، ويلتزم في كرة القدم بقرارات الفيفا، وغيرها من الاتحادات الرياضية الدولية.

الظواهر البيئية: واجه العالم مشاكل بيئية كبرى تتخطى الحدود السياسية للدول الصغيرة والكبيرة وكان عليه ومازال أن يتعامل معها في صورة شاملة وليس بطريقة إقليمية محدودة لأنه لا يستطيع وسيفشل حتماً إذا نظر إليها إقليمياً. من أمثلة هذه المشاكل ظاهرة التغيّر المناخي، ثقب الأوزون، التلوث الهوائي البيئي عبر الحدود والكائنات الغريبة التي تغزو الأرض عبر الغلاف الخارجي. هذا بالإضافة إلى عملية الصيد في المحيطات وصيد الكائنات النادرة ..

الظواهر القانونية: أكدت العولمة على ضرورة التكاتف لمحاربة الجريمة ولحفظ العدل فكان أن انتشرت حركة عدالة دولية وأنشئت محكمة الجرائم الدولية وفُعّلت اتفاقيات تبادل المجرمين بين الدول عن طريق البوليس الدولي وقد ساهمت

الأحداث الجارية فى زيادة الوعي بالجرائم العالمية وضرورة مقاومتها. ولما وجد أن بعض الشركات الكبرى تستغل العمالة صغيرة السن في الدول الفقيرة كي تخفض تكلفة إنتاج السلع مثل الحال فى شركة (NIKE) للملابس والأدوات الرياضية كان من الضروري إصدار القوانين التي تحفظ حقوق هذه الشعوب المستضعفة مثل - "قانون ضمان ظروف العمل المناسبة والتنافس الشريف" Decent Working Condition and Fair Competition Act.

تشير المؤشرات العامة إلى فوائد العولمة التي يستدل عليها من خلال المعايير التي تقيس معدل النمو الاقتصادي الحقيقي وتتضمن بيانات عن معدل الاتصالات بين الأشخاص وعن مدى شفافية ويسر انتقال المعلومات، وعن مستوى التبادل الثقافي. وتوضح بعض الدراسات الإحصائية أنه في ظل العولمة قل الفقر في العالم، إذ كان عدد الأشخاص الذين يقل دخلهم اليومي عن دولار أميركي 1$ في سنة 1981 يبلغ 1.5 بليون شخص وقد قل هذا العدد بنسبة تراوح ما بين 20% و40% في الدول النامية، وعدد من كانوا يعيشون على أقل من 2$ في اليوم قل بنسبة 50,1 % في الصين، بينما ازداد بنسبة 2,2% في دول الصحراء الكبرى في أفريقيا (وهذا ربما ما يفسر القول: في ظل العولمه يزداد الأغنياء غنى والفقراء فقراً).

والعولمة لكونها واقعاً معقداً متعدد الأبعاد لا يمكن تقييمه موضوعياً دون النظر إلى التداعيات السلبية التي حاقت بكثير من شعوب العالم مما أدى إلى قيام المظاهرات في كندا وإيطاليا وغيرها ضد اجتماعات القمة التي ضمت زعماء الدول الكبرى. والذين يجمعون على أضرار العولمه يطلق عليهم (Anti Globalisation)، وهم خليط من القوميين والاشتراكيين ومن يناهضون نشاط الشركات متعددة الجنسيات من منظور ديني. يؤكد النشطون ضد العولمة حق الدول المختلفة في ممارسه سيادتها داخل حدودها وحقها في أن تمر القرارات المنفذة للعولمة بالمسارات الديمقراطية المحلية بحيث تستطيع أن تضع حدوداً أو ضوابط، لاستيراد البضائع ولعبور الأشخاص عبر حدودها. يعد نعوم تشومسكى (Noam Chomsky) من أهم المفكرين الذين ينادون بوضع ضوابط وكوابح للعولمة وهو يرى أن العولمة نوع من التكامل الاقتصادي الدولي يركز على ضمان حقوق المستثمر ولكنه يشير إلى حقوق الشعوب الضعيفة بالصدفة. وهو يرى أن هذا التكامل الاقتصادي أصبح أقرب ما يكون إلى الاستثمار الحر (فائدة الأغنى) منه إلى التجارة الحرة (فائدة الطرفين). من هذا المنطلق إذا تمت مراعاة مصالح كل الأطراف يرى تشومسكي أنه لا يوجد شخص عاقل يمكن أن يعارض العولمه ويرفض تشومسكي بوضوح أن تطلق وسائل الإعلام العالمية على كل من يطالبون بترشيد العولمة. وإخضاعها

للظروف المحلية ما يوحي بخروجهم عن المسيرة العامة للإنسانية، إن كل ما تبثه الميديا ما هو إلا تشويه لصورة من يطالبون بتطبيق إنساني للعولمة يراعي حقوق وظروف الشعوب الفقيرة. تشارك في حركة ترشيد العولمه على مستوى العالم،الكنائس والأصوليات الدينية واتحادات العمال والفلاحين، والفنانون والمثقفون والإصلاحيون والفوضويون والثوريون. وكلهم وإن تنوعت دوافعهم يرون أن ما تحصّله الشعوب من فوائد العولمه تدفع لقاءه ضرائب باهظة في صورة تسرب عادات وتقاليد مستحدثة، وإهدار لحقوق الفقراء وانصياع وراء تيار استهلاكي جامح يشل قدرتها على المبادأة وعلى الإبداع.

هذه هي العولمة بحلوها ومرها.. وهي ليست فكرة وليست مشروعاً وإنما هي واقع وممارسة وسياسة عالمية فرضتها ظروف وتستعمل آليات ضاغطة أحدثت في المجتمعات العربية ما يحدثه سقوط صخرة كبيرة في بحيرة من الماء الآسن، تحركت المياه في تموجات ما كانت تألفها الشعوب التي تعودت الركود وركنت إلى الاستكانة. على العقل العربي أن يدرس هذه الظاهرة بالمنطق ويتعامل معها بالحكمة اللازمة، لعله يرى فيها طوق النجاة ولعله يمارس حقه الطبيعي من جهة أخرى، في التعامل مع المتغيرات الحتمية المصاحبة لها.

العلمانية (Secularism)

يختلف نطق هذه الكلمة حسب تشكيل حرف العين، فإذا نطقت بكسر العين كانت اشتقاقا من العلم، وإذا نطقت بفتح حرف العين أصبحت اشتقاقاً من العالم والأصح والمتفق عليه أن تنطق بكسر العين.. وهذا يعنى مجملاً تعظيم دور العلم. والعلمانية هي عموماً التأكيد على فصل الدين عن الدولة. بمعنى أن تسير آليات الحكم بمعزل عن النفوذ الديني وآراء رجال الدين. وتعني العلمانية أيضا أن تكون الحكومة حيادية بين المواطنين فيما يختص بكل ما يتعلق بالاعتقادات الدينية غير منحازة لجانب دون الآخر. وتضمن العلمانية في الوقت نفسه استقلال المؤسسة الدينية عن نفوذ وسيطرة نظام الحكم. أول من استعمل هذا المصطلح (Secularism) كان الكاتب البريطاني جورج هوليوآك (George Holyoake) في 1846، وبالرغم من حداثة هذا التعبير فى ذلك الوقت إلا أن المعنى الذى ينطوي عليه من حيث حرية التفكير ظل قائماً حتى يومنا هذا.

ترجع أولى أفكار العلمانية إلى الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (Averroes)، وإلى مدرسته وما انتهت إليه من ضرورة تشجيع قيام نظام اجتماعي منفصل عن الاعتقاد الديني دون أن ينطوي هذا على إهمال الدين أو التقليل من شأن الدين والحياة الروحية على المستوى الشخصي، وفى هذا المعنى

يقول هوليوآك إن العلمانية ليست نظاماً يهدد المسيحية ولا الدين ولكنه نظام مستقل عن الدين لا ينكر أهمية الإيمان بالله الخالق ولا يلغي دور رجال الدين ولا التعاليم الدينية ولكنه يؤكد وجود تيار مواز من اليقين ومن المعرفة يوفره التفكير العلماني الذي ينبع من تجارب وخبرة هذه الحياة ويصب أيضاً باتجاهها ويهدف إلى سعادة ورخاء البشر، وهو قابل للفحص والاختبار من قبل البشر، بينما الفكر الديني يساعد الفرد عن طريق توصيل رسالة السماء إليه وهو يقوده إلى نمط أخلاقي سام في الحياة اليومية ويعده بالسعادة في الآخرة ومن حيث أنه نزل من السماء فهو لا يخضع للفحص ولا للتجربة البشرية.

تُمارس العلمانية في أوضح صورها في كل من الولايات المتحدة وفرنسا. وهي قائمة في دول شرقية أخرى مثل الهند منذ أزمنة بعيدة (تخيل مجتمعاً متعدد الهويات الدينية مثل الهند لا تطبق فيه العلمانية. وتخيل كيف يكون الشكل المتصور للمجتمع حينئذ؟ وعلى أي شاكلة تكون المواطنة في غياب العلمانية؟). يظهر لنا التاريخ أن الدولة العلمانية وجدت أيام العصور الزاهية للإسلام في العصور الوسطى، ومن المزايا التي توفرها العلمانية للمجتمع:

- الاحترام العميق لكل الأفراد والجماعات الصغيرة والاقليات مهما كانت.

- التأكيد على المساواة بين كل الناس.
- دعم كل الأشخاص كي يستطيع كل واحد أن يحقق ذاته بالأسلوب الذي يراه.
- تذويب الحواجز بين الفئات والطبقات والطوائف.
- افساح المجال بلا قيود أمام البحث العلمي والابداع.

تقف بعض المؤسسات في العالم ضد العلمانية ولا تكتفي بمعارضتها ولكنها تدعو للقضاء عليها وعلى رأس هذه المؤسسات تأتي البابوية في الفاتيكان وجاء هذا واضحاً في الخطاب الأول للبابا بندكيت السادس عشر. وفي العالم العربي تقف المؤسسة الدينية، وكذلك حركات الإحياء والتسيس الدينية ضد مشروع العلمانية على خط مستقيم. يرى المتدينون (من كل الأديان) إن الإيمان يمنح للإنسان حرية تفوق كل ما يمكن أن تحمله إليه العلمانية إذ يحرره الدين من سلطان الخطيئة. وفي هذا السياق يؤكد معارضو العلمانية، أن الدول التي ما زالت تحافظ على الرابطة الوثيقة بين الدولة والكنيسة مثل النرويج وأيسلندا وفنلندا والدانمارك تنتعش فيها حركات ليبرالية وتقدمية أكثر من دول كثيرة علمانية السياسة. كانت أيسلندا من أول الدول التي قننت الإجهاض. وتمنح فنلندا الدعم المادي للمسلمين لبناء المساجد. والعكس صحيح إذ يشيد البعض بالتقدم الذي تحرزه بعض الدول العلمانية مثل هولندا والسويد بالرغم من أنها فصلت الكنيسة عن الدولة نهائياً في سنة 2000.

نقطة الضعف الكبرى في العلمانية هي تلك التي ركز عليها كثيرون من المعلقين عندما يجعلون منها مصطلحاً مرادفاً للإلحاد أو للكفر أو للمعتقدات الشيطانية حتى إنها تستعمل من قبل الوعاظ والخطباء لسب أو لتحقير المعارضين ويغض هؤلاء الكتاب الطرف عن حقيقة أساسية في العلمانية ألا وهي أنها نظام محايد تجاه الدين... وليس نظاماً مضاداً أو معادياً للدين.. نظام يسمح بحرية الاعتقاد دون أن تتبناه أو تقهره الدولة. تكفل العلمانية حرية العقيدة وتكفل في الوقت نفسه، وهو الأهم، استقلال المؤسسة الدينية عن تأثيرات نفوذ السلطة السياسية.

هذا هو الحال مع العولمة.. ومن هذا المنطلق يبدو واضحاً أن الشعوب في المنطقة العربية لم تحدد بعد موقفاً واضحاً منها. وتفرض الضرورة أن يتعامل الفكر في المنطقة العربية مع هذه القضية بمنتهى الجدية حيث يتحدد تبعاً لها كثير من المتغيرات الحاسمة.

الديمقراطية (Democracy)

ليس جديداً أن نقول إن الديمقراطية تعني حكم الشعب ولكنه استهلال ضروري. تنسب الديمقراطية تقليدياً إلى أثينا، التي تطرح أمامنا المثال النموذجي للدولة الديمقراطية المباشرة، التي يمارس فيها الشعب إبداء رأيه وإدارة دفة

الحكم مباشرة وليس عن طريق ممثلين. ومع تعدد الظروف واختلاف الخلفيات وعبر السنين مارست الشعوب المختلفة أنواعاً شتى من الديمقراطية أقربها إلى الذهن الديمقراطية التوفيقية (Reconciliation Democracy) ومثالها الديمقراطية في لبنان والتي يتم فيها انتخاب حر للنواب في إطار اتفاق على توزيع السلطات بين الطوائف المختلفة. ونذكر من بين الأنواع المختلفة الديمقراطية الواقعية أو الوقائية (Anticipatory Democracy) والديمقراطية الكلاسيكية (Classic Democracy)، والديمقراطية الدستورية (Constitutional Democracy) والديمقراطية الدفاعية (Defensive Democracy) التي يقرر فيها المجتمع الديمقراطي بإرادته أن يقيد بعض الحقوق من أجل حماية المؤسسة الديمقراطية وهناك الديمقراطية التعمديه (Deliberate) والديمقراطية الالكترونيه (Electronic) وتستخدم بها تقنيات تكنولوجية للإدلاء بالأصوات وهناك الديمقراطية المركزية (Democracy Centralism) بحيث يطرح الموضوع محل النقاش داخل الحزب ويتم التصويت عليه ومتى تم الأخذ برأي الأغلبية، يلتزم جميع أعضاء الحزب بالموافقة على رأي الحزب في التصويت بالبرلمان وهناك الديمقراطية الحرة (Liberal Democracy) والديمقراطية المقيدة (Illiberal Democracy)، وديمقراطية الحزب الواحد التي لا تسمح فيها الظروف المقيدة إلا لحزب واحد أن يتولى السلطة، وتشكيل

الحكومة وتنعدم فيها فرص تبادل او تداول السلطة. وما ذكر الأنواع السابقة من باب الفذلكة ولكن من باب فتح النوافذ أمام اتساع الأفق لكي لا يجد القارئ نفسه محصوراً في فهم معنى واحد أو صورة واحدة تقليدية للديمقراطية من الاجتهادات الحديثة ومن المفاهيم الهامة للديمقراطية مفهوم الديمقراطية الشاملة (Inclusive Democracy)، والتي تنطوي على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية. تهدف الديمقراطية الشاملة إلى التوزيع المتساوي للقوى على كل المستويات وعلى كل الفئات. ومبعث التحمس لها هو أن العالم في الألفية الجديدة تركزت فيه القوة العسكرية وكذلك القوة الاقتصادية في يد الولايات المتحدة الأميركية (معظم الدراسات تؤكد على أن هذا الاستقطاب سوف يتوارى حين تحتل الصين موقعها خلال العشرين سنه القادمة كقطب عسكري واقتصادي آخر).. وقد ساعد على استقرار هذا الوضع ما تسميه باقتصاد السوق في ظل الديمقراطية التمثيلية، وما ينبني عليها من تكوينات تصاعدية للسلطة.

من العناصر الأساسية في الديمقراطية الشاملة، الديمقراطية الاجتماعية التي ينبغي أن تطبق في أماكن العمل والمعاهد الدراسية وفي البيوت وفي المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية.. وتتحمس الحركات النسائية لهذا الجانب من الديمقراطية بصفة خاصة لأنها تضمن الحد من النظام

السلطوي الأبوي في البيت والأسرة. والديمقراطية البيئيه هي حقاً من الأمثله التي توضح كيف أن المستجدات العلمية والتكنولوجية تفرض نفسها على الخطاب السياسي. الهدف الأساسي من الديمقراطية البيئية هو القضاء على أي محاولة من جانب البشر للسيطرة على العالم الطبيعي الذي نعيش فيه.

لا يوجد من يعارض تطبيق الديمقراطية ولو صرح شخص بذلك لوجد نفسه مهمشاً لا يلتفت إليه أحد. ولكن بعض المتحمسين للفكر الديني في الساحة السياسية يضمرون تأييدهم لنظام الشورى وليس للديمقراطية ولما كانت الديمقراطية هي الآلية المتاحة للوصول إلى الحكم فهم لا يرتضونها باعتبار أنها مرحلة. وما أدل على ذلك مما جاء في مشروع حزب الأخوان المسلمين الذي يتضمن تكوين هيئة استشارية عليا من كبار علماء الدين تمر عليها مشاريع القوانين سواء من رئيس الجمهورية أم من المجلس النيابي للتصديق عليها، والتأكد من مطابقتها للشريعة قبل أن تصدر. الديمقراطية هي أيضاً القضية التي لابد أن يحسم المجتمع العربي موقفه منها صراحة وبلا مواربة، ولما كانت ممارستها في البلاد العربية وفي مصر على وجه التخصيص تشوبها شبهات التزوير وعدم احترام إرادة الناخبين، أجد أنه من المفيد أن نهتم بالتفكير في نوع من الديمقراطية النزيهة حكومياً وشعبياً.. بمعنى ألا تتدخل الحكومة في تعديل الدوائر

الانتخابية لمصالح معينة، وأن تتم عملية التصويت وفرز الأصوات بشفافية كاملة.. أما النزاهة الشعبية فأقصد بها ضمان حرية الاختيار عند الناخب، بحيث نتخلص من تأثير الحشد تحت إغراء المال، أو الحشد بالقوة أو التهديد، أو الحشد الذي تساق فيه الجماعات، وكأنها تؤدي واجباً دينياً يقربها إلى المولى سبحانه وتعالى.. كما يجب أن يتناول التفكير في قضية الديمقراطية أيضا موضوع وزن الصوت وقيمته وهل يتساوى صوت الأمي مع صوت العالم والمهني؟! أتمنى أن نفتح الباب أمام البحث عن نموذج مستحدث للديمقراطية يتناسب مع الظروف الواقعية التي أشرنا إليها.

III- التنوير هو الحل... لماذا؟

ليس من باب التكرار ولكن من باب الإجمال نذكر المعارك الفكرية التي اقتحمها فكر التنوير في القرن الثامن عشر، والتي علينا أيضاً أن نتعامل معها في وقتنا الحالي.. دار سجال وحوار التنوير حول قضية **المرأة** ووضعها في المجتمع وقضية الدين والحياة وقضية علاقة **العلم** بالمجتمع وعلاقته بالدين وقضية التعامل مع الآخر بكل صوره وتجلياته، وقضية **نظام الحكم** ومدى التزامه بأسس التنوير وقضية المدى الذي يجب أن يصل إليه المد التنويري بحيث

يؤدي إلى التغيّ دون أن يتسبب في الفوضى. وما زال علينا ونحن في هذه الفترة الحاسمة من تاريخ مجتمعنا في المنطقة العربية أن نحدد مواقف واضحة من كل من **العلمانية والعولمة والديمقراطية**.

فإذا نظرنا حولنا نجد أننا ما زلنا في حالة تخبط غير مدركين لما ينتظرنا في المستقبل الذي بات قريباً جداً. ونجد أننا ما زلنا غير قادرين على اقتحام القضايا السالفة وغير قادرين على أن نفكر بحرية لفض الاشتباك الذي يحول بيننا وبين التقدم. يشغل الفكر الديني الآن المساحة الكبرى من الحياة، والفكر الديني السائد هو الفكر المحافظ الذي يفضل الاتباع على الإبداع بحسب قول أدونيس. وقد تنامى تأثير هذا التيار الفكري بحيث أصبح مؤثراً بشكل كبير على مجريات الأمور وعلى دقائق وخصوصيات الحياة اليومية بدءاً من طريقة إلقاء التحية على الآخر، إلى طريقة شرب السوائل وتناول الطعام وتفاصيل زي المرأة وشرعية الجالسين، مكانها في موقع عام، وترتيب التحية باليد على جماعة من الجالسين وغير ذلك الكثير مما يخص التفاصيل الدقيقة للعلاقة بين الزوج وزوجته،قد شاهدت بنفسي برنامجاً بثته قناة الجزيرة من عدة سنوات من ضمن حلقات "الشريعة والحياة"، وكان ضيف الحلقات فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي، كان موضوع الحلقة كل ما يخص الحلال والحرام فى العلاقة الجنسية بين الزوجين، وبقدر ما أعجبت بانفتاح المتحدث ومرونته بقدر ما

أدهشتني درجة التوجس والريبة التي يعاني منها الناس فى ممارسات من المفترض أنهم فطروا عليها.. ناهيك عما أطلقت عليه الصحف فوضى الفتاوى. تشغل الملصقات ذات الطابع الديني، الحيز المكاني الأكبر من الجدران في الشوارع ووسائل المواصلات ومداخل البيوت وكل هذا، وأقولها بكل تأكيد، لا غبار عليه شريطه أن نكون قد حسمنا موقفنا من التقدم، وشريطة أن نكون حددنا موقفنا من المستقبل وشريطه أن نكون في قرارة أنفسنا نشعر بالحسرة والندم، لأننا المجتمع الذي لم يقدم لا للعلم ولا للحضارة شيئا يذكر على مدى القرون الخمسة الماضية ولأننا المجتمع الذي يستهلك تكنولوجيا الغرب وليس صحيحا على الإطلاق أن الإرادة الإلهية سخرت لنا الغرب لكي ينتج لنا ما ييسر لنا حياتنا اليومية حتى نتفرغ نحن للعبادة.

إرهاصات وجهود حثيثة، مؤسسات ومؤتمرات تهدف إلى محاولة الربط بين العلم والدين، وهذا ليس بجديد. فقد شغل هذا الموضوع فكر القرن الثامن عشر، واقتحم المفكرون والعامة على حد سواء هذا المعترك دون خوف أو وجل وخلصوا إلى ضرورة التوازي وليس التعارض أو الاندماج بين العلم والدين. أثبت نيوتن بنظرياته في الرياضيات حتمية وجود الذات الإلهيه التي تحرك الكون، والتي تزود كل النجوم والكواكب التي تدور في الفلك بالطاقة اللازمة كي يستمر الدوران ولا يتوقف.

ما زال المفكرون الإسلاميون المحافظون يرون ضرورة إثبات وجه من أوجه التلاقي أو التطابق بين العلم والدين. كتب الدكتور محمد عمارة في مقال تحت عنوان "العقلانية المؤمنة " نشر بجريدة الأهرام في 11/ 8/ 2008.. "لأن القرآن الكريم هو مصدر ومنبع العقلانية الإسلامية جاء ذكر العقل فيه في تسع وأربعين آيه،كما تحدث عن مرادفاته. القلب في 132 موضعاً.. واللب في 16 موضعاً والنهي في آيتين.. والفكر والتفكر في 18 موضوعاً. والفقه في 20 آية والتدبر في 4 آيات والاعتبار في سبع آيات والحكمة في 190 آية من آيات، القرآن الكريم "وهنا نسأل ولا بد أن نجيب بسرعة: هل كل من العقل والقلب واللب والتفكير والفقه والتدبر والاعتبار والحكمة مرادفات؟ وهل يستقيم هذا النوع من المقاربة اللغوية بين المعاني مع العلم الذي لابد وأن يكون كل مصطلح فيه واضحاً جلي الدلالة. وفى الجريدة نفسها ينشر الدكتور زغلول النجار مقالة مطولة عن الإسراء والمعراج، وهي معجزة إلهية اختص بها الله سبحانه وتعالى الرسول الكريم، وليست موضع شك أو جدل أو نقاش على الإطلاق، ولكننا نعرض ما جاء لمناقشة شيء آخر، يقول الكاتب .." لكي ندرك ضخامة هذه المسافات أقول أن أبعد نجم أدركه الفلكيون في السماء الدنيا يبعد عنا مسافة تزيد على 25 بليون سنة ضوئية والسنة الضوئية تقدر بنحو 9,5 مليون كلم. بمعنى أنه لو تمكن الإنسان من صنع مركبة

فضائية تتحرك بسرعة الضوء، وهذا مستحيل، فإنه سوف يحتاج إلى 25 مليون سنة ليصل إلى آخر ما نرى من نجوم السماء الدنيا. فما بالنا بست سماوات فوق ذلك إلى سدرة المنتهى.." والمسألة هنا واضحة تمام الوضوح ولعل كاتب المقالة يستوعبها .. الرسالة هي أنه حينما يبدأ الإيمان يتوقف العقل.. وحينما تعمل القوانين الإلهية ينتهي العمل بقوانين الطبيعة العلمية.. هناك حد فاصل بين ما يؤمن به الوجدان ويصدقه لأنه منزل وبين ما يصدقه العقل لأنه حقيقة ملموسة. أكرر وأؤكد أن معجزة الإسراء والمعراج مصدقة ولابد من التسليم والإيمان بها لا لشيء إلا لأنها ذكرت في القرآن الكريم. وهذا معناه أن الوحي الإلهي يحمل في طياته آليات تصديقه التي تفوق العقل ولا تخضع لقوانين العلم الطبيعي الذي ندرسه والذي يجب أن نعمل بمقتضاه في حياتنا اليومية.. وعلى هذا فإن كل جهد يبذل في مجال التوفيق بين الإيمان الديني والعلم العقلاني محكوم عليه بالفشل لأن كل مجال منهما من جنس مختلف لا يمكن ولا يجب أن يأتلفا.. والسؤال الأخير الذي نوجهه إلى كاتب المقالة هو عن المزج بين الوصف الطبيعي الكوني للأجرام والكواكب وبين طبيعة السماوات السبع وسدرة المنتهى.. هذا أيضاً "غير مقبول لأنه خلط بين ما هو ديني (و الذي لابد من تصديقه) وبين ما هو عقلي علمي (خاضع للاختبار والتمحيص وللتغيير). يقول عزيز العظمة في كتاب العلمانية من منظور مختلف: "كانت

مساهمة العلم دون شك مساهمة كبيرة في بروز حيزات معرفية خارجة على سلطة النص والمؤسسة الدينية. فقد كان من آثار الاكتشافات العلمية الأساسية خصوصاً المعارف الفلكية الجديدة ومساهمة غاليلو وديكارت فى تحويل الطبيعة الى حيز رياضي. أن حطمت أسطورة الكون كحيز متناه مرتب هرميّاً وقيميّاً على صورة سماوات وأرض وأفلاك. ووضعت مكانها صورة مكان لامتناه تحكمه قوانين بدلاً من طبائع كامنة " .

هذه واحدة من الأزمات التي لم يتمكن الفكر الديني المعاصر في البلاد العربية من الخروج منها. قال الدكتور محمد عبد اللطيف البنا عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين أنه في تيار الفكر الديني ما زالت هناك عدة قضايا موضع خلاف وهي.. القضايا المتعلقة بأصول مصادر التشريع وقضايا السمت الخارجي، وقضية الحكم والبيعة وقضية التوسل، وقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويردف إن أهم العناصر الفعالة بقوة في تيار الفكر الديني هي الأزهر الشريف ودار الإفتاء المصرية والأخوان المسلمون والدعوة السلفية والحركات الجهادية وأخيراً جماعة التكفير والهجرة.. ويرى أن أسباب الصراع بين هذه الجماعات هي التعصب وعدم قبول الفكر المخالف واتباع الهوى الذي هو نادر ولكنه موجود. فيقول إن شكري مصطفى فرض إطلاق اللحية ثم

حرمها. ويقول الكاتب إن الهوى قد يتعاظم دوره حتى يصبح من الإلهية التي تضل.. " أرأيت من اتخذ من إلهه هواه". أخيراً من أسباب الصراع الفكري الجهل بما تسمح به الشريعة وما لا تسمح به.

ساحة الفكر الديني تزدحم بالآراء وبالاجتهادات وهناك بلا شك حالة مخاض لا تخطئها العين.. وسوف أعرض في السطور التالية لاجتهادات بعض المفكرين من مصر ومن تركيا ومن سويسرا ثم من إندونيسيا كي نرى أن الأفق متسع ورحب ولا يضيق بالإسهامات وليس مقصوراً بحال من الأحوال، على الأسماء المحدودة التي تطاردنا من صفحات الجرائد والمجلات وعبر الفضائيات..

تناول **إسماعيل** محمد حسني ظاهره العلمانية في كتابه "علمانية الإسلام والتطرف الديني" الصادر عن دار مصر المحروسة في 2008. وقد أسهب في البحث عن أصول العلمانية في الإسلام، وكيف أن الفقه الإسلامي ميز بين المطلق الديني الثابت وبين النسبي الدنيوي المتغير. ويؤكد إسماعيل في كتابه أن مبادئ القرآن والسنة تنطوي على الثقة بقدرة العقل، وعلى وقتية الأحكام وعلى تغليب المصلحة على النص وعلى نسبية المعرفة. ويرى أن تحويل الدين إلى أيديولوجية هو جريمة في حق الدين، ينبغي توجيه اللوم لمن يقوم بها. ويردف أن البرنامج المقترح لحزب الإخوان

المسلمين يؤكد عقم أطروحات جماعات الإسلام السياسي. وفي إجابته عن سؤال: هل العلمانية مصطلح استفزازي، يقول إن مجتمعاتنا قد تعودت أن تتشكك في كل عناصر الحداثة ومفرداتها، منذ أن تعاملت معها، فقد حرم استخدام البنادق بدلاً من السيوف في عصر السلطان الغوري. وحرمنا الطباعة ثم حللناها، وحرمنا توصيل مياه الشرب عبر الأنابيب، ثم حللها أحد رجال المذهب الحنفي بعد جدل عنيف وعقيم ولذلك سميناها في مصر "مياه الحنفية". وحرمنا الديمقراطية ثم حللناها ويؤكد على أن العلمانية لا تحارب الدين ولا تروج له في الوقت نفسه وهي لا تفصل الدين عن المجتمع. ولكنها تفصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية. ويستشهد في سياق عرضه للموضوع بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم إذ يقول إنه إذا كان الشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به فإذا كان من أمر دينكم فهو لي.

المفكر الإسلامي التركي **فتح الله جولن** أسس في سنة 1978، حركة الدعائم الروحية والأخلاقية للإسلام، متأثراً بكتابات بديع الزمان النورسي في "رسائل النور"، وحركته متأثرة بالصوفية، تسعى إلى تحقيق معادلة سياسية يكون فيها الإسلام رمزاً للهوية وليس لسلطة الدولة ويجد أن الصراع التركي بين الجيش وحزب العدالة يمكن أن ينتهي عندما يرى

الكماليون أن الإسلام خارج نطاق الصراع من أجل تطبيق الشرعية وعندما يرى الإسلاميون أن العلمانيين خارج نطاق معادلة الدين، ويتلخص فكره في أن المجتمع يقوم على أربع دعائم منفصلة ولكنها متعاونة هي الدين والقانون والتعلم والقوة.

طارق رمضان مصلح إسلامي مصري الأصل، سويسري بالمولد والجنسية، وهو حفيد الإمام حسن البنا لابنته يسعى لتحقيق معادلة اندماج المسلم الأوروبي في مجتمعه وقد وضعته جريدة فورين بوليسي (Forgein Policy) في المرتبة الثامنة من بين 100 من أهم مفكري العالم. وقد أجرى مناظرة مع ساركوزي حين كان وزيراً للداخلية في فرنسا، أجاب فيها عن سؤال لساركوزي عن تطبيق الحدود مثل الرجم وقطع اليد، فقال إنه يمكن تعليق الحدود إذا كانت تؤدي إلى الأذى الجسدي ووصفه ساركوزي بأنه مخادع. بينما وصفه رجال الدين بأنه يفتي عن جهل في سبيل الانحناء أمام الغرب. وقد التقى أيضاً مع يورغن هابرماس المفكر الألماني المعاصر في مناظرة هذا العام. ومن أهم كتبه "مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام" الذي صدر في 2004، ينادى فيه بضرورة استخدام الشريعة في إطار النظم القائمة في الغرب، ورفض سجن العقل في حرفية النص ويقول أيضاً إنه لا يجب المزج بين النص كمصدر للشرائع، وبين طرق تطبيق الشرائع حيث

أن النص يحتوي على المعنى المطلق خارج نطاق الزمان والمكان أما التطبيق فإنه يأخذ بروح النص ويراعي ظروف الزمان والمكان.

وأخيراً نعرض لجهد المفكر الإندونيسي أولى الأبصار عبد الله الذي يتزعم حركة الإسلام الليبرالي في إندونيسيا، وهي أكبر دولة إسلامية في العالم من حيث عدد المسلمين الذي يصل إلى 192 مليوناً.. أسس أولى الأبصار شبكة الإسلام الليبرالي عام 2001 لكي تكون منبراً للنقاش والتواصل مع الشباب تؤكد على الاعتقاد الراسخ بأهمية الإسلام، وتدعو إلى الانفتاح على كل اجتهاد وتفسير وتأويل، ويرى أن تعطى الأولوية لأخلاقيات الدين وليس لحرفية النص. تأثر "أولى الأبصار" بدراسة علي أحمد سعيد "أدونيس" عن الثابت والمتحول أو عن الاتباع والإبداع.

يتبع "أولى الأبصار" منهج التفسير غير الحرفي، بحيث يراعي التغير اللانهائي للحضارة الإنسانية وهو يشجع التفسير الذي يفصل ما بين القيم الناتجة والمتأثرة بالثقافات المحلية وبين القيم الأساسية. ليس على المسلمين في كل العالم أن يطبقوا تأثيرات ثقافة الجزيرة العربية مثل الحجاب والدية وقطع يد السارق ورجم الزاني وإطالة اللحية ولكن المطلوب من كل المسلمين اتباع القيم الأساسية مثل الالتزام بالحشمة (وهي جوهر الحجاب) مع الأخذ في الاعتبار أن مفهوم

الحشمة يختلف من ثقافة لأخرى. يردف أولى الأبصار ويرى أن المسلمين يعيشون بمعزل عن المجتمعات الأخرى لأنهم يتبعون قيماً محلية، وينتظرون من المجتمع الضام أن يتخلى ويتبعهم هم. ويعتقد أولى الأبصار أن خطر زواج المرأة المسلمة من الرجل غير المسلم، لم يأت صراحة في القرآن الكريم لأن القاعدة في الإسلام هي أن الناس سواسية.. فصل القول في منهج "أولى الأبصار عبد الله" هو أنه توجد حاجة ملحة لنظام اجتماعي يميز بين القوة السياسية والقوة الدينية حيث أن الدين مسألة فردية شخصية، أما الحياة العامة فهي تحتاج لاتفاق ديمقراطي بين أعضاء المجتمع. في اعتقاده الشخصي لا يوجد ما يسمى بـ"قانون الله" كما هو متعارف عليه من المسلمين لتنظيم البيع والشراء والزواج والحكم. في الإسلام مجموعة من المبادئ العامة يطلق عليها تقليدياً مقاصد الشريعة، تهدف إلى حماية الأسرة والعقيدة والعقل والملكية والشرف ويظل باب الاجتهاد في تطبيق هذه المبادئ مفتوحاً في ظل السياق التاريخي والاجتماعي. في مقالته التي نشرت في تشرين الثاني/نوفمبر 2002 في جريدة كومباس، وعلى موقع الإسلام الليبرالي يقول إن النظر إلى أصول الشريعة ككل متكامل مخصص من أجل الإنسان تصلح نصوصها لحل مشاكل كل عصر، هو نظر يعبر عن الجهل والعجز عن فهم سنة اللّه.. وهنا هو سبب ما آل إليه حال المسلمين كلهم.. ويختم قائلاً إن العدو الأكبر للإسلام هو

الروحاني، وإن الجدار الذي يضعه المسلمون بين "نحن" و"هم"، أو بين "حزب الله" و"حزب الشيطان"، هو مرض اجتماعي خطير سوف يدمر كل قيم الإسلام.

نعود ونطرح السؤال.. وننتظر أن نتلقى الإجابة.. لماذا.. التنوير هو الحل؟

التنوير هو الحل. لأن هذا القول قول أصيل، وليس لكي يحل محل مقولة أو شعار آخر.. كان الأحرى بمن رفعوا شعاراً يقحم الدين في معترك الحياة السياسية، لكي يصوت الناس عليه بين مؤيد ومعارض أن ينزهوه عن أن يكون محل منافسة من قبل البشر ..الأجدى هو أن يكون النقاش والجدل مع الفكر البشري، الذي يتحمس لهذه الرؤية أو لهذا التأويل أو التفسير أو الذي يتبع منهجاً بعينه فنقول مثلاً "الفكر الديني هو الحل" أو نقول "جماعة كذا أو تلك هي الحل"، وهنا تكون المعادلة موزونة وطرفا الصراع متكافئين..

التنوير هو الحل لأن الاجتهادات الفكرية الدينية والتيارات السائدة فيه، لم تستطع حتى الآن أن تغسل أيديها وتبرىء ساحتها من الأفعال الإرهابية الحمقاء، ولا يزال من نطلق عليهم المفكرين المعتدلين يبحثون عن تبريرات للأحداث الإرهابية العشوائية، ويضعون رؤوسهم فى التراب كالنعامة، ويغفلون التداعيات العالمية الفارقة التي أعقبت أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001. يقول السيد ياسين في الأهرام: "الواقع أن تنظيم القاعدة الذي قام بمغامرته

الإرهابية الحمقاء قد هزم على جميع الأصعدة.. وذلك لأنه تنظيم يقوم على فكر إرهابي بدائي مؤسس على العدوان والكراهية. ألم يصرح بن لادن بأن العالم مقسم إلى فسطاطين، فسطاط الكفر وفسطاط الإيمان وعلى المسلمين في فسطاط الإيمان أن يحاربوا فسطاط الكفر إلى الأبد! ولو حللنا بيانات هذا التنظيم سواء صدرت عن قائده بن لادن أو نائبه الظواهري لأدركنا أننا أمام عقليات متطرفة تصوغ فكراً بدائياً لا علاقة له بالمرة بصحيح الإسلام. وهذه الجماعات الإرهابية تلجأ في سبيل حشد الأنصار من المسلمين البسطاء والسذج إلى ما أطلقت عليه في دراسة لي.. التأويل المنحرف والقياس الخاطىء للآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وهم يصوغون مذاهبهم الإرهابية مستندين في ذلك زوراً وبهتاناً إلى آيات القرآن الكريم مما يمثل أبلغ إساءة للإسلام والمسلمين".

التنوير هو الحل لأن الفكر الديني السائد يتقاطع مع مناشط وقضايا عديدة فى الحياة اليومية والعامة.. يتقاطع مع السياسة المصرفية والبنكية، ويتقاطع مع البحث العلمي وطرقه، ويتقاطع مع قضايا الجمال والفن والإبداع، ويتقاطع مع قضية تحديد النسل، وقضية نقل الأعضاء.. كيف يتأتى للفكر الديني وهو طرف أصيل في الصراع، أن يفترض أنه هو الحل في الوقت نفسه. كتب نبيل عبد الفتاح في الأهرام: "تشكل ظواهر خلط الديني بالسياسي، والديني بالسرديات

الأدبية وبين الدين والسينمائي، والتشكيلي.. إلخ، موضوعاً لظواهر الحسبة السياسية والدينية التي ترمي إلى القمع المعرفي والوظيفي والإبداعي لصالح ما هو نمطي وشعاراتي. ومن ثم إشاعة الخوف في حياة المبدعين والمفكرين وشل أوصال حياتنا في عالم لا يحترم سوى المبدعين والأقوياء".. وكتب أيضا في المقال نفسه: "ناهيك عن اشتغال بعضهم بإطلاق الفتاوى الدينية المتعصبة واللاإنسانية المثيرة للفتنة في محاولة لمنع التبرع بالأعضاء بين المواطنين المصريين إلا في حالة وحدة الديانة وهو ما يكرس الانقسامات الدينية في بيئة مترعة بالتوترات الإسلامية المسيحية ".

التنوير هو الحل لأن اتساع رقعة الفضائيات والنشر في الصحف، يعطي انطباعاً زائفاً بحالة من الحراك الثقافي التقدمي، والخوف كله هو أن يكون كل هذا نوعاً من اللغو، الذي لا يحقق الهدف المرجو. إننا في حاجة للنشاط العقلي الذي دأبه أن يجيب عن السؤال الهام..: هل نريد أن نبقى؟ هل نريد أن نستمر على خريطة الحياة؟ أم أننا لم نستفد من دروس التاريخ الطبيعي.. انقرضت أصناف بكاملها من المملكة الحيوانية لأنها لم تتكيف مع تغيرات البيئة، ولم تتعلم من أخطائها.. أين الديناصور الآن؟؟

التنوير هو الحل لأنه لا بد لنا أن نحدد بوضوح موقفنا من قضايا العلمانية، والعولمة، والديمقراطية، والمواطنة، والأسقف الافتراضية الموضوعة أمام تولي غير المسلمين

للوظائف، وبناء دور العبادة، والموقف من الغرب، ونظرية المؤامرة.

التنوير هو الحل لأنه إنساني بطبعه وليس نظرية ثابتة.. ليس دوجما لا تتغير ولا تابو لا يمكن المساس به. ليس التنوير وصفة سحرية نطبقها وهو ليس تعويذه نقرأها فتنفتح الأبواب الموصدة وتنجلي النوائب والمصائب. إن التنوير عملية متواصلة من تشغيل العقل وترشيد الفكر وإحلال المنطق محل الخرافات. يضع التنوير نتائج ما يصل إليه موضع الفحص والاختبار والتمحيص ويسمح بطرح البدائل إذا فشل ويراعي الظروف والمتغيرات.

التنوير هو الحل لأنه يُعفى من نتائج الصراع بين الانتماء للدين أو الانتماء للوطن ولا يشكل لا حزباً ولا ميليشيا تستعرض قوتها داخل الحرم الجامعي، وليس التنوير تكتلاً يتنازع السلطة مع نظام الحكم مثلما هو الحال مع حماس وحزب الله.

التنوير هو الحل لأنه الطوق الأخير للنجاة والقنديل الأخير الذي نتمنى ألا ينطفئ. . . قبل أن تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد.

الفصل الأول

ما هو التنوير؟

سوف يأتي اليوم الذي تشرق فيه الشمس
على الرجال الأحرار فقط، أولئك الذين لا سيد
لهم سوى عقلهم.

كوندورسيه (Condorcet)[1]

بدأ الجدل حول معنى «التنوير» في القرن الثامن عشر نفسه واستمر دون توقف حتى يومنا هذا. حتى المعاصرون في القرن الثامن عشر كانوا على دراية تامة بأن تعدد المفردات التي تشير إلى التنوير في اللغات المختلفة مثل أوفكلارنج (Aufklarung) بالألمانية، لوميير (Lumière)

---

(1) Quoted in E, Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe (New York, 1963).

بالفرنسية، اليومينيزمو (Illuminismo) بالإيطالية، كان يزيح اللثام عن تشعب أساسي في صلب موضوع «التنوير»[2].. لهذا لم يكن من المُستَغرب أنه في عام 1783م طرحت صحيفة بريلينتش موناتشرفت (Berliniche Monatsschrift) والتي كانت بالغة التأثير في برلين، على قرائها سؤالاً وطلبت منهم أن يرسلوا إجاباتهم عن ذلك السؤال وقد بدا بسيطاً وأساسياً في الوقت نفسه... ما هو التنوير؟. جاءت المقالات التي أُرسلت إلى الجريدة رداً على هذا السؤال من قبل شخصيات متباينة الاتجاهات مثل كاتب الدراما جوثولد ليسينج (Gothold Lessing) (1729ـ1781)، والفيلسوف اليهودي موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) (1729ـ1786)، والفيلسوف البروسي إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724ـ1804)، وجاءت ردود أخرى عديدة من آخرين ويمكن اعتبار هذه المقالات خلاصة للمعاني المختلفة التي غدت في نهاية القرن مرتبطة بمصطلح

---

(2) H. Stuke, «Aufklarung», in O. Brunner, W. Conze and R. Kosselleck (eds.), Geschichtliche Grundbegriffe, *Historisches lexion zur politisch - socialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart, 1972), I, 244, F. Venturi, contributi ad un dizionario storico. Was ist «Aufklarung»? sapere aude, Rivista storica italiano, 71 (1959), 43-112.

«التنوير»[3]. كان التنوير بالنسبة لمندلسون مصطلحاً صعب التعريف لأنه كان يشير إلى عملية، أبعد ما تكون عن الكمال في زمنه، وهي عملية تعليم الإنسان التدريب على استعمال العقل إذ كانت كلمة العقل (Reason) كلمة محورية في فكر التنوير. في الوقت نفسه كان مندلسون يعني أن النمو المطرد غير المحدود لأعمال العقل عن الأفراد يمكن أيضاً أن يتعارض مع دورهم كأشخاص ومواطنين، إذا ما استعملنا «العقل» إلى أبعد حد بما فيه من تساؤلات وإعادة تعريف لمصطلحات لا نهاية لها يمكن أن يؤدي هذا إلى تغيير النظم الاجتماعية والدينية والسياسية حتى تعم الفوضى ويُترك الإنسان معزولاً بسبب أنانيته الفكرية. لم تكن هذه هي المشكلة التي طرحها المنظرون فحسب. قبل ذلك بسنوات قليلة فقط وفي 1780م كان الحاكم البروسي العملي الفذ فريدريك العظيم (Frederik the Great) (1712ـ1786) قد أوصى أكاديمية العلوم في برلين أن تمنح جائزة لأحسن مقال يجيب عن سؤال... هل من الملائم أن تخدع الناس؟.

---

(3) N.Hinske (ed.), Was ist «Aufklarung»? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, 2nd edn (Darmstadt, 1977), E. Behr (ed.) Was ist «Aufklarung»? Thesen und definitionen (Stuttgart, 1974). Jean Mondot (ed.), Immanuel Kant, Qu'est-ce que les Lumières? Choix de textes (1780-1790) (Paris, 1991).

اتضح أن الإجابة عن هذا السؤال كانت أكثر مواضيع التنافس شعبية في تاريخ الأكاديمية مما ولَّد اهتماماً جماهيرياً في كل أوروبا. وقد تبيّن أنه في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كان هناك إدراك واسع المدى لما حظي به التنوير من مزيد الاهتمام حتى أنه طرح مشاكل كبرى يحتمل أن تسبب قلقاً أمام الحكومات التي كانت تسعى لإقامة علاقات سياسية مع القوة التي تمثلها المعلومات المنظمة في المجتمع[4]. وقد عُدَّ ذلك أيضاً اعترافاً بصعوبة وتعقيد أي إجابة في هذا الشأن.

كانت هذه المواضيع قد تم أيضاً تناولها في مشاركة «إيمانويل كانط» التي أرسلها إلى صحيفة «بريلينتش موناتشرفت»[5] وتعتبر هذه المقالة القصيرة واحدة من أكثر المقالات التي تم الاستشهاد بها، وإن كانت الأعسر على الفهم من بين كل محاولات البحث في معنى التنوير. أطلق «كانط» على التنوير وفي واحدة من أكثر العبارات ترديداً، أنه

---

(4) أعيد طبع هذه المقالات في. . . . :

W. Kraussh (ed.), Est-il utile de tromper le peuple? Ist der Volkbetrug von Mutzen? concours de la classe de philosophie speculative de L'Academie des sciences et des Belles Lettres de Berlin pour l'année 1780 (Berlin, 1966).

(5) H. Reiss (ed.) Kant's political writings (Cambridge, 1977), 54-60.

خلاص الإنسان من سذاجاته التي جلبها لنفسه، وذلك باستخدام عقله دون أن يشوهه التعصب ودون أن يوجهه الآخرون. . «أن تكون عند الإنسان شجاعة أن يعرف فهذا هو جوهر التنوير». هكذا كتب «كانط» أيضاً في استهلال مقالته. أجزاء أخرى من مقالة «كانط» لم تحظ بالشهرة نفسها التي كانت تعرض للتنوير صورة أكثر تعقيداً. على سبيل المثال عندما يُقرر «إن استعمال الشعب للعقل البشري يجب باستمرار أن يكون حُراً وبهذا وحده يمكن للتنوير أن ينتشر بين الناس. . . أما الاستعمال الشخصي للعقل فإنه يمكن في أغلب الأحوال أن يكون محدوداً لدرجة بالغة». . في الحياة العامة يكون على سدنة الحُكام أن يكبحوا جماح الأشخاص إذ يعبرون عن أحكامهم المتمردة وذلك من أجل تدعيم سلطة الحاكم بإجراءات تحد من احتمال أن تعم الفوضى وعدم الأمان. ويطرح «كانط» بصياغة أخرى المشكلة نفسها التي سبق وأن عرضها مندلسون ماذا يمكن أن يحدث إذا أعمل عقله بغير حدود؟؟ هل هذا النمط من إعمال العقل يمكن بالضرورة أن يُسفر عن نتائج محمودة؟ يعبّر «كانط» بوضوح عن نفاد صبره من معاصريه الذين اعتبروا أن عهدهم هو عصر التقدم المطرد باتجاه تفعيل الطاقات البشرية أو أنه عصر تأسيس التنظيمات الاجتماعية والسياسية المناسبة. مثله مثل مندلسون كان «كانط» واضحاً في قوله أن التنوير هو عبارة عن عملية محفوفة بالمخاطر والمشاكل وليست مشروعاً

مكتملاً. «لو أنه طرح الآن السؤال عما إذا كنا نعيش حالياً في عصر التنوير لكانت الإجابة: لا ولكننا نعيش في عصر من التنوير».

حتى عند كل من «مندلسون» و«كانط» لم تكن كلمة «التنوير» سهلة التعريف. عند كل من الرجلين كان التنوير يُعتبر بمثابة سلسلة من المهام والمشاكل أكثر من كونه قائمة من المشاريع العقلية القابلة للتوصيف السريع والمحدد وهذه ما هي إلا رؤى سيتم مناقشتها في هذا الكتاب. بدلاً من محاولة الوصول إلى بعض التعريفات المحددة للتنوير والقابلة باستمرار للجدل وإعادة التقييم، فإنه من الأفضل أن نتناول التنوير باعتبار أنه سلسلة المعضلات والمساجلات التي دارت حول المواضيع الحساسة التي ميزت القرن الثامن عشر أو نتناول التنوير كفترة زمنية تجمعت فيها مشاريع الإشعاع العقلاني حتى غيّرت من طبيعة عملية النمو في المجتمع، وغيّرت كذلك نظم الحكم في كل مكان من العالم. وقد تمّ فعلاً تناول بعض من أهم هذه المشكلات وبصفة خاصة تلك المتعلقة بالتناقض بين الشغف بالاسترسال في التساؤل من جهة، وبين الحاجة إلى التأكيد على الاستقرار في الدولة والمجتمع من جهة أخرى[6]. هذا الأسلوب الذي ننظر به

(6) وهذه المشكلة سوف يتم مناقشتها بالتفصيل في الفصلين السابع والثامن من الكتاب.

إلى التنوير كسلسلة من المناقشات التي أخذت بالضرورة أشكالاً وأطراً متباينة في خلفية ثقافية وقومية بعينها يُعتبر بالرغم من هذا أسلوباً جديداً إلى حد ما. بصفة عامة وحتى عشرين عاماً خلت كان مؤرخو هذه الحقبة يرون في التنوير ظاهرة فريدة نسبياً في تاريخ الفكر، وكانوا يرون أنها أفكار سبق وأن تولدت عن مبادئ راسخة للمفكرين العظام، مثل شارلز لويس مونتسكيو (Charles Louis Montesquieu) (1689_1755)، ودينيس ديدرو (Denis Diderot) (1717_1784) أو «كانط». هؤلاء المفكرون اشتركوا جميعاً في كونهم رجالاً بيضاً نشأوا في غرب أوروبا. بينما نعترف بوجود عدة اختلافات في الآراء بين المفكرين العظام حول موضوعات بعينها فإن المؤرخين ما زالوا يميلون في العادة إلى رؤية أفكارهم، أفكار التنوير، في تحليلها الأخير، في صورة متجانسة نسبياً. بهذا المعنى نرى في التنوير رغبة في أن تكون الشؤون الإنسانية مقودة بالعقل بدلاً من انصياعها للعقيدة والخرافة والنبوءة، وأن التنوير هو الإيمان بقوة العقل البشري على أن يُغير المجتمع وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية ويستند كل هذا إلى رؤية عالمية يدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد(*). كان أرنست

(*) موضوع العلاقة بين التنوير والدين سوف تتم مناقشته بأكثر تفصيل في الفصل الثالث من الكتاب [المترجم].

كاسيرير (Ernst Cassirer) في كتابه «فلسفة التنوير» (The Philosophy of Enlightment) علامة فارقة في هذا المدخل. عرَّف هذا الكتاب التنوير كمرحلة تحدها حياة فيلسوفين هما جوتفريد ويلهام ليبنتز (Leibniz) (1646ـ1716) و«إيمانويل كانط» (1724ـ1804)[7]. وحسب كلمات «كاسيرير» نفسها كان التنوير نظاماً من القيم جذوره مغروسة في العقلانية «وهو تعريف في الماضي وإن أصبح موضوعاً جذاباً له شأنه في الثلاثينات المجنونة من القرن العشرين في أوروبا. هذا الاتجاه الذي نفسر في حدوده التنوير يرى أن التنوير كان حركة عقلانية من قبل المفكرين العظام في غرب أوروبا، مع إبداء اهتمام قليل بخلفياته السياسية والاجتماعية أو بالوقع الذي أحدثته هذه الأفكار. هذا هو الرأي الذي طُرِحَ بطرق عديدة، وقد استمر عرضه بواسطة المؤرخ الأميركي بيتر غاي (Peter Gay) من خلال تجميعه للفكر التنويري والذي بدأ في الظهور في 1966[8]، ويضم جزءاً واحداً عنوانه «ظهور الوثنية الحديثة وعلم الحرية» وهو الجزء الذي يوضح أسلوب

---

(7) Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment* (Boston, 1964, originally published, 1932).

(8) Peter Gay, *The Rise of Modern Paganism*, vol. I, and *The Science of Freedom*, vol. II (New York, 1966-9).

«غاي» في تفسير التنوير. مثله مثل «كاسيرير» يُعرف «غاي» التنوير من حيث تفرده[9] ويحدد فترته الزمنية بحياة المفكرين العظام. عند «جاى» المرحلة الأولى أو الجيل الأول للتنوير كان جيل فولتير (Voltaire) (1694_1774) ومونتسكيو يليه الجيل الثاني الذي يمثله دينيس ديدرو وداليمبرت (d'Alembert) (1714_1780) وجان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712_1778). أما التنوير المتأخر فهو الفترة الزمنية التي يغطيها جيل ليسينج وكانط. يُعرّف «غاي» برنامج التنوير بوصفه برنامجاً من العداء للدين والبحث عن الحرية والتقدم الذي يمكن تحقيقه بالاستعمال النقدي للعقل من أجل تغيير علاقات الإنسان بنفسه وبالمجتمع. إنه يؤكد رؤية التنوير من الناحية الواقعية كبرنامج تحرري إصلاحي وقليلاً ما يرجع «غاي» إلى كُتَّاب من أمثال «روسو» الذي تأبى أعماله أن تتطابق بيسر مع هذا الرأي.

---

(9) «There was only one Enlightenment» (1.3).



صورة غلاف الانسيكلوبيديا، يبدو العقل وهو ينزع الحجاب عن الحقيقة بينما تذهب السحب لكي تفتح في السماء طاقة للنور. تجسم صفحة الغلاف واحدة من أهم القراءات الشائعة لمصطلح التنوير.

هذا الرؤية هي التي مكنت «غاي» من توسيع قائمة المفكرين الذين ذكرهم كي تضم الأميركيين توماس جفرسون (Thomas Jefferson) (1743ـ1826) وبنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) (1706ـ1790)، وأن يرى أيضاً أن الثورة الأميركية في 1770 بالتزامها بالحياة والحرية والسعي نحو السعادة كانت تحقيقاً لبرنامج التنوير[10]. وتعد آراء «غاي» هذه بمثابة اعتراف بأن التنوير لم يكن ظاهرة تنتمي لغرب أوروبا فقط بالرغم من تركيزه الشديد على التطور في فرنسا بصفة خاصة في سياق تناوله للظاهرة. ومع هذا فإن اهتمام «غاي» بالخلفية الاجتماعية للآراء يُعد صحيحاً في أحسن الأحوال. مثل مؤرخي التنوير السابقين نرى أن قائمة مفكري التنوير عند «غاي» مقصورة على الرجال. موضوع الهوية الجنسية وموضوع ردود الفعل المختلفة عند النساء إزاء أفكار التنوير ناهيك عن مناقشة التنوير لموضوع النوع الجنسي نفسه.. كل هذا يكاد يختفي من سياق عرضه لموضوع التنوير[11].

كانت مجموعة أفكار «غاي»، مع هذا، قيِّمة لأنها

---

(10) From the preamble to the American Declaration of Independence (4 July 1776).

(11) سوف نناقش هذه المواضيع في الفصل الرابع..

شجعت فكرة التنوير باعتباره مغامرة حرجة ملتزمة بالارتباط بالواقع، وأيضاً باعتبار أن التنوير يتضمن تنوعاً داخل وحدته وقد ساد هذا الجماع الفكري في الستينات من القرن العشرين. ولكن بحلول العقد التالي ظهرت اتجاهات للتحليل لم يكن لها إلا أثر بسيط في أفكار «غاي» إلا أنها فرضت نفسها بقوة على أعمال مؤرخين آخرين. بعد أن نشر كتاب ماي (H.F. May) «التنوير في أميركا» (Enlightenment in America)[12]. أصبح من المتعذر أن نقبل صورة متجانسة للتنوير أو أن نقبل أن فكرة التنوير مرتبطة فقط بأوروبا. كانت هذه الرؤية متوقعة عند باقي أميركا عندما نشر أوين الدردج (A.Owen Aldridge) كتابه عن التنوير في المستعمرات الأسبانية في أميركا[13]. بيَّن «الدردج» أن أبحاثاً مثل أبحاث «غاي» لم تزودنا بمدخل إلى العالم العقلاني في مجتمعات المستعمرات المتأثرة بفكر الأوروبيين حال كونها وفي الوقت نفسه ترتع فيها ثقافات محلية شديدة الاختلاف. مؤرخون آخرون مثل بيرنارد بلونجيرون (Bernard Plongeron) رفضوا بإصرار فكرة أن التنوير كان عبارة عن حركة من الوثنية

---

(12) H.F. May, *Enlightenment in America* (New York, 1976).

(13) A. Owen Aldridge (ed.), *The Ibero - American Enlightenment* (Urbana, IL, 1971).

الحديثة وذلك عن طريق الإشارة إلى العلاقة المركبة، والتي كانت أبعد ما تكون عن التنافر بين الكنيسة والتنوير[14].

منذ 1970 ازداد اتساع الرقعة الجغرافية للتنوير. كان المؤرخ الإيطالي فرانكو فينتوري (Franco Venturi)، بصفة خاصة، قد أقرَّ ما كان للتنوير من قوة في المنطقة المعروفة بأطراف أوروبا، في إيطاليا واليونان والبلقان وبولندا وبلغاريا وروسيا[15]. وقد أعطى «فينتوري» جل اهتمامه لتلك العلاقة القائمة بين أفكار التنوير التي نقلت عن طريق الجرائد والمنشورات والرسائل والكتب، والأحداث التي جرت على الصعيد السياسي. لم يكن من المستطاع الاستمرار في رؤية التنوير بوصفه حركة ذاتية عقلانية أو بوصفه مقتصراً على غرب أوروبا. الحقيقة هي أن «فينتوري» افترض أن التنوير قد أخذ مكانه بالتحديد في أطراف أوروبا حيث كان من الممكن

(14) Bernard Plongeron, «Recherches Sur L'Aufklarung Catholique en Europe occidentale, 1770-1820», Revue d'histoire moderne et contemporaine, 16 (1969), 555-605, Theologie et politique au siécle des lumières, 1770-1820 (Geneva, 1973).

(15) Franco Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768-1776: The First Crisis* (Princeton, 1989), Translated by R. Burn Litchfield, from Settecento riformatore. III. La prima crisi dell' Antico Regime (Turin, 1979).

تماماً أن نحلل الضغوط والأحداث الصادمة في ضوء الأفكار التنويرية[16]. كان «فينتوري» أيضاً واحداً من أوائل المؤرخين الذين ناقشوا التطور الزمني للتنوير دون التقيد بتاريخ حياة المفكرين العظام إلا أنه ربط التنوير بمتغيرات اقتصادية وديمقراطية. بالرغم من التغيرات المحلية والقومية كتب «فينتوري». . .

> «بالرغم من كل شيء فإنه من الصعب على المرء ألا يتعرف على إيقاع عام للتنوير رغم كل الاختلافات المحلية. إنه من الواضح أن حراكاً عاماً في المجتمع لم يقتصر على الحركة السياسية والفكرية فقط هو الذي انتشر في بداية القرن، وقد تأزم الوضع في المجتمع في الثلاثينات وبلغ ذروته في الخمسينات والستينات بينما شهدت السنوات الخمس والعشرون الأخيرة من القرن مرحلة من الاضطراب الشديد. إنه منحنى القرن الثامن عشر وهو أيضاً منحنى التنوير. . .»[17].

في غضون سبعينيات القرن العشرين أصبح واضحاً أن المؤرخين أكثر اهتماماً بالأسس الاجتماعية للتنوير تلك التي

---

(16) إنه يميل إلى ملاحظة أن التنوير وُلِد ونُظِّم في هذه الأماكن حيث كان الاحتكاك بين العالم المتأخر والعالم العصري مفاجئاً من الناحية الزمنية وأقرب من الناحية الجغرافية.

F. Venturi, Utopia and Reform (Cambridge, 1971), 133.

(17) Venturi, Utopia, 118.

تتعلق بكيفية انتشار الأفكار التنويرية وكيفية استعمالها من قبل المجتمع وكيفية استجابته لها. لم تعد المهمة هي تقييم أعمال عدد محدد من الكُتّاب العظام من حيث مصادرها أو ترابطها الداخلي ولكن المهمة تحولت بدرجة كبيرة تجاه النظر إلى الكيفية التي وظفت بها هذه الأفكار اجتماعياً. في الوقت نفسه كان هناك اتفاق عام على الاحتياج لمزيد من المعلومات، ليس عن المفكرين الكبار ولكن عن الكُتّاب الذين ذهبت أسماؤهم في طي النسيان والذين كانوا أكثر قرباً للجماهير في ذلك الوقت. على سبيل المثال قام المؤرخ الأميركي روبرت دارنتون (Robert Darnton) بعمل استبار عن الظواهر الاجتماعية في التنوير مثل التنويم المغناطيسي (Mesmerism) وهي ظواهر لا تستند إلى العقلانية بصورة واضحة رغم أن لها أصولاً عميقة متجذرة في الخلفية الاجتماعية لهذا العصر[18]. وقد أوضح «دارنتون» إلى أن أهم الكتب في عصر التنوير لم تكن من أعمال الكُتّاب المشهورين ولكنها كتبت بواسطة مجموعة منسية من الكُتّاب المحترفين الذين كانوا يكتبون لسوق جديدة بضاعتها هي المنتجات الثقافية. كان هؤلاء الكُتّاب أبعد ما يكونون عن

---

(18) Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge, MA, 1968).

الطموحات الكبرى أو عن الرغبة في النظر إلى دورهم ككُتّاب ومفكرين كبار يشار إليهم بالبنان، كانوا ببساطة يكتبون من أجل كسب لقمة العيش[19]. مضى «دارنتون» يبحث في الأحوال التجارية والاقتصادية التي جعلت نجاح مغامرات النشر واردة بالنسبة لبعض الأعمال المميزة للتنوير مثل الأنسيكلوبيديا التي كتبها كل من ديدرو ودالمبرت[20]. وقد كان تطوراً طبيعياً في ضوء هذه المنطلقات الجديدة للتنوير أن نبدأ بالتساؤل عن وقع أفكار التنوير ليس فقط على المناطق النائية جغرافياً ولكن أيضاً على الطبقات الاجتماعية المنسية التي هي أبعد ما تكون عن الصفوة المتعلمة. كل من «دارنتون» والمؤرخ الفرنسي رولاند شارتيه (Roland Chartier) خصوصاً بعد ذلك بعض الدراسات عن تقبل وذيوع التنوير وسط جماعات اجتماعية متباينة مثل الفلاحين وصبية الطباعين[21]. وقد عمد «دارنتون» في هذا العمل إلى التجديد

---

(19) Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, MA, 1982).

(20) Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedie 1775-1800* (Cambridge, MA, 1979).

(21) Robert Darnton, *The Great Cut Massacre,* and Other Episodes in French Cultural History (New York, 1984), Commented upon in Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations* (Ithaca, New York, 1988).

في طريقة البحث وذلك عن طريق الاستعمال الصريح للنموذج الأنثروبولوجي المُقتبس من المجتمعات غير الأوروبية حتى يقيم نظم الأفكار والقِيم التي سادت في التنوير. ادعى «دارنتون» أن الأنثروبولوجيا تزود المؤرخ بإدراك واعٍ للثقافة[22]. بالرغم من الجدل الكثير حول قيمة وملاءمة هذه النماذج إلا أن استعمالها كان شاهداً على رغبة جديدة لدى المؤرخين أن يسألوا أسئلة جديدة في التنوير وأن يضعوه في سياق مقارنة جديدة.

كل هذا التغيّر منذ أيام كاسيرير ما فتئ يعني أننا الآن نواجه أكثر من أي وقت مضى تعدداً في الطُرق التي ندرس بها التنوير. يوجد الآن اتفاق بسيط فيما يختص بالحدود الزمنية أو الجغرافية أو الاجتماعية، ناهيك عن أي شغف حقيقي لتعريف التنوير من حيث كونه برنامجاً ثقافياً متماسكاً. مشاكل التعريف هذه قد تزايدت بواسطة رغبة المؤرخين الحديثة في التساؤل عن ذلك الخط الحاسم الفاصل الذي اتفق على وجوده بين دراسة التنوير والثورة الفرنسية[23]. إن

---

(22) Robert Darnton, «Intellectual and Cultural History», In Michael Kammen (ed.), The Past Before US: *Contemporary Historical Writing in the United States* (Ithaca New York, 1980), 347.

(23) E. g., K. M Baler, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1990), especially chapters I and VIII.

رؤية الاستمرارية عبر كل القرن الثامن عشر تزداد انتشاراً، بدءاً من المقابلة الحادة بين التنوير مُعرفاً بكونه الاهتمام بالتقدم والعقلانية وبين الثورة التي تميّزت بانفلاتات واضحة لنوبات من اللاعقلانية والعنف. لهذا فإنه وبصورة متزايدة نجد أن التنوير مثله مثل الثورة الفرنسية كلاهما يُرى مهداً لقدوم عالم حديث مميز.

لهذا السبب لم يكن المؤرخون وحدهم هم الذين كرّسوا الوقت لتفسير التنوير، لقد أعاد تفسيره أيضاً الفلاسفة والمعلقون السياسيون آملين تحديد مستقبل وكنه العالم الحديث. يتفرد التنوير تقريباً من بين الحركات التاريخية ككل بالقدرة على اجتذابه لهذا القدر من الاهتمام وبالدرجة التي أثرت بها تفسيراته الفلسفية على تفكير المؤرخين المحترفين. من بين العديد من تفسيرات التنوير التي أعقبت 1945 وفي هذا الحد المشترك بين الفلسفة والتاريخ والنقد السياسي يبرز اثنان على وجه التحديد. في 1947 يتقدم ثيودور أدورونو (Theodor Adorono)، وماكس هوركهيمير (Max Horkheimer) اللذان نشرا حوار التنوير (Dialectic of Enlightenment)[24]. ولأنهما كتبا مباشرة عقب حرب عالمية

---

(24) Dialektik der Aufklarung (Amsterdam, 1947), Translated as Dialectic of Enlightenment (New York, 1972).

وعقب الهولوكست، كان المؤلفان مهتمين أن يسألا. . . «لماذا يغرق الإنسان في نوع جديد من البربرية بدلاً من أن يدلف إلى وضع إنساني حقيقي»[25]. لقد حدث هذا من وجهة نظرهما بسبب تناقض يستقر في صميم الفكر التنويري:

سعى التنوير باستمرار إلى عتق الإنسان من الخوف وإلى تقرير سيادته. ومن عجب أن هذه الأرض التي ينتشر فيها التنوير هي نفسها التي تزهو بالكوارث المتفجرة. كان برنامج التنوير هو تخليص العالم من الوهم، أي زعزعة الأساطير، واستبدال الخيال بالمعرفة[26].

حظي الإنسان بالسيادة على الطبيعة ثم بالسيادة على سائر الجنس البشري عن طريق التحكم عقلياً، تقنياً، مما انطوى على رفض رؤية الطبيعة كمسرح للقوى المريبة وللقوى التي لا يستطيع الإنسان أن يجد لها تفسيراً.

إن التكنولوجيا لا تقوم على المفاهيم والتصورات ولا على البصيرة الصائبة ولكنها تعتمد على أسلوب البحث واستثمار ثروات وأعمال الآخرين. . . . ما ينبغي على الإنسان أن يتعلمه من الطبيعة هو كيفية استخدامها من أجل السيطرة عليها وعلى البشر الآخرين كلياً. . في

---

(25) Dialectic, p. xi.

(26) Ibid., p. 3.

الطريق صوب العلم الحديث يتخلى البشر عن أي شغف بالمعنى[27]...

بهذا المنظور يُعتبر التنوير في غايته شمولياً بمعنى أنه يستبعد التساؤل عن المعنى، وببساطة يحاول أن يفرض القوة على الطبيعة وعلى العالم[28] تربط هذه الرؤى للتنوير بين فهم كل من هوركهيمير وأدورونو، وبين الأفكار الشائعة الآن في الفكر البيئي.

بالرجوع إلى «هوركهيمير وأدورونو» نجد أن لب المشكلة يقع في اعتماد التنوير على العقلانية. أي أن البشر يملكون القدرة على أن يجدوا حلولاً صحيحة لمشاكلهم موضوعياً بحيث تكون مقبولة لدى كل الرؤوس المفكرة الأخرى بمجرد تحريرهم من الخرافات والأساطير والخوف. إن المشكلة من الوجهة العلمية كما يشير إليها الحوار... (Dialectic) هي أن البشر لا يتفقون حقيقة على تعريف ما هو «عقلي». بما أن التنوير ينكر قدرة الأساليب الأخرى للوصول إلى حلول... مثل التقاليد والأساطير والرؤى الدينية فإنه من الصعب أن تُحل هذه الصراعات دون اللجوء إلى القوة، وبهذا المعنى نرى أن الإرهاب السياسي يكمن في عمق التنوير. لم يكن من الصعب على الحوار... أن يستنتج هذا وأن يفترض أن

---

(27) Ibid., p. 3-5.

(28) Ibid., p. 6.

التنوير بدا وكأنه لم يترك شرعية يمكن استخدامها لمقاومة اللجوء إلى الإرهاب السياسي وإلى القتل الجماعي في الهولوكست بالوسائل المضمونة تكنولوجياً(*). وقد يكون التنوير ضالعاً في صميم وأصل هذه الأهوال نفسها.

أوضح «هوركهيمير وأدورونو» نقطتين هامتين أخريين في التنوير. من وجة نظرهما، وفي المقام الأول، نجد أن مشروع التنوير لتخليص العالم من الأوهام قد جعل من الصعوبة أن نركّز التطلعات على الانسجام والاكتمال في العالم الآخر حتى لو تم تحقيق توافق ظاهري مع الدين ولكن التنوير جعل منها معيارين للتطلعات البشرية(29). وقد سمح هذا بظهور ما أطلق عليه في الحوار... (إدارة الحياة) وهي التنظيم العقلاني للبشر وللطبيعة وللمعلومات نفسها من أجل تحقيق الغاية من هذا العالم. إنها نوع من الفلسفة التي تجعل هذه الإدارة ممكنة، وهذا هو ما اعتبره «الحوار» إسهاماً في تنفيذ أهوال معسكرات التعذيب، حيث وصل التعامل مع البشر كمجرد أشياء يجب أن تخضع للإدارة وأن

(*) إشارة إلى استخدام العنف من أجل تحقيق أغراض سياسية كما عرف بداءة عن الثورة الفرنسية وفي إشارة واضحة إلى استعمال النازي للقوة الغاشمة من أجل تحقيق أهداف الإنسانية كما حدث في الهولوكست. [المترجم].

(29) Ibid., p. 87.

تُستهلك بواسطة النظام التكنولوجي العقلاني إلى أكثر درجات التعبير قسوة.

الفكرة الثانية الهامة التي أضافها الحوار... إلى دراسة التنوير هي أن رؤية التنوير للعقلانية أدت إلى تحويل المعرفة إلى سلعة مثل باقي السلع وبالتالي أدّت إلى انهيار المساحة المشتركة التي كانت تضم كلاً من المعرفة والحقيقة أو المعرفة والحكمة. وهكذا تم الفصل بين المعلومة والمُثل. يقول «هوركهيمير وأدورونو» إنه بمجرد أن اعتُبرت المعرفة سلعة تباع وتشترى أصبحت المعرفة نفسها وسيلة لغاية وأصبحت الثقافة، كلياً، سلعة تُسوَّق كمعلومة دون أن تؤثر في الفرد الذي يكتسبها[30]. وقد استبقت هذه التعليقات أيضاً كثيراً مما قيل عن ثورة المعلومات التي واكبت استعمال الكمبيوتر والنقل الفوري للمعلومات والأشكال الجديدة للتصوير. وسوف يكون لأقوال «هوركهيمير وأدورونو» عن توقف استدخال المعرفة بواسطة الأفراد وانفصالها عن قيم الحقيقة ومن ثم عن التساؤلات الأخلاقية، أهمية عند مناقشة هذا الكتاب لاتساع رقعة سوق المعلومات في عصر التنوير

---

(30) Ibid., p. 197. Alistair MacIntyre, *After Virtue*, 2 nd ed (London, 1985), في الصفحات من 51ـ62 يناقش، ولأسباب مماثلة، فكرة كون التنوير غير قادر على توفير مرجعية آمنة للأخلاق بالنسبة للأجيال المستقبلية.

ووقع هذا السوق على الأفكار. أو عند مناقشة الطبيعة وتأثيرها على هذه الأفكار نفسها. كانت نظرة «أدورونو وهوركهيمير» للتنوير نظرة شديدة السلبية وكانت لها أصداؤها في الاهتمامات المعاصرة باستثمار الإنسان للبيئة، وفي تأثير ثورة المعلومات، وفي الصعوبة التي كانت متوقعة في اقتلاع الشمولية من الثقافة السياسية الأوروبية.

ومع هذا فقد كان هناك تفسير هام آخر للتنوير أكثر إيجابية. ينتمي الفيلسوف والمعلق السياسي الألماني يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) إلى جيل أصغر من مؤلفي الحوار... وكان ممن تتلمذ عليهما. وقد طرح، مثلهما، رؤيته للتنوير في ظل خلفية الهموم المعاصرة. في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين مارت الحياة السياسية الألمانية بتيار منحاز بوضوح لليمين. وكان هذا الانحياز مصحوباً بمواقف جديدة من الماضي الألماني إذ أُعِيد تفسير أحداث الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين بواسطة مؤرخين متعاطفين مع اليمين وغالباً ما كانوا يحتلون مواقع هامة في الدولة وفي البيروقراطية الفيدرالية وأجهزة صنع القرار.

حاول «هابرماس» أن يعارض هذه الاتجاهات عن طريق إعادة تقييم التنوير نفسه في كتابه «التحول البنائي في المجال الشعبي» (Structural Transformation in the Public Sphere) (1962). تمسك ببعض من رؤى «هوركهيمير» و«أدورونو»

الأولى عن الرؤية الاستهلاكية للثقافة في ظل التنوير، ولكن دون أن يستخلص منه النتائج السلبية التي وصلا إليها في 1947[31]. يرى «هابرماس» أنه من الإمكانات الأخرى للتنوير التي لا تزال تجعل من مثالياته ما يستحق أن نسعى وراءه هو أن نعمل كمصححين للتيار اليميني وأسس «هابرماس» رأيه في التنوير على المقالة الشهيرة التي كتبها «كانط» والتي افتتحنا بها هذا الفصل، فقد أكد على أن «كانط» كان يعي أنه بصرف النظر عن كون التنوير انبلاجة مضت وانتهت فإن التنوير لا يزال جديراً بأن يُتّبع وأن يُستكمل. يقول إن التنوير ينطوي على تحرير الأفراد من التصنيفات الجامدة حتى يستطيعوا أن يكونوا قادرين على الفعل، ليس بوصفهم «الألمان» الذين وضعوا في ساحة المعركة يقاتلون العالم معتمدين على ماضيهم وعلى تشبثهم بعقيدة قومية وثقافية معيّنة ولكن بوصفهم بشراً يرتبطون بالبشر الآخرين بالسعي المشترك نحو القِيم العالمية مثل الحرية

---

(31) J. Habermas, *The structural Transformation of the Public Sphere: An Enquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA, 1989), trans. By T. Burger from strukturwandel der offentlickeit (Darmstadat, 1962). *G. Eley, Nazism, Politics and the Image of the Past: Thoughts on the West German Historikerstreit Past and Present*, 121 (1988), 171-208.

والعدل والموضوعية وقد أخذ «هابرماس» ليس فقط برأي نقاد اليمين المعاصرين ولكن أيضاً برأي المفكرين الألمان من أمثال جوهان هيردر (Johann Herder) (1744ـ1803) الذي، حتى في القرن الثامن عشر، أعلن سخطه على محاولات التنوير تعظيم مشاعر التباهي بالشخصية القومية المؤسسة على العرق والدين واللغة أو الانتماء لمكان الميلاد.

يقول «هابرماس» أيضاً إن التنوير شهد خلق عالم شعبي يتم فيه مناقشة الآراء وتحولها وهو ما يمكن أن نطلق عليه الآن الرأي العام. من وجهة نظر «هابرماس» أن هذا العالم «الشعبي» صنعته الطبقة المتوسطة التي قامت بتنظيم واستيعاب تيار المواد الثقافية واستقرت في البنى الاجتماعية التي دأبت على نقل الأفكار. بعيداً جداً عن رؤية هذا باعتباره إرهاصات لصناعة الثقافة كما كان رأى «هوركهيمير» و«أدورونو» اللذان قالا إن صناعة الثقافة من شأنها أن تؤدي إلى فصل الحقيقة عن المعلومة، وأنها سهلت أيضاً من طبيعة المعلومة نفسها حتى أصبحت مجرد بحث آلي عن التحكم. على النقيض من هذا رأى «هابرماس» في خلق العالم الشعبي وسيلة للتحرر. كان هذا يعني عنده أن الرأي العام يمكن أن يستيقظ وأن يبدأ في ممارسة دوره ونفوذه ضد القوى التقليدية المستأثرة بالامتيازات. يعتبر «هابرماس» أن العالم الشعبي هو حيز يهرب إليه الناس من دورهم كأشياء ويكتسبون الذاتية عن

طريق ممارسة وتبادل آرائهم وأفكارهم، وفي إعادة تفسيره لثقافة التنوير أوضح «هابرماس» أيضاً إمكانية التحليل التاريخي الزاخر بالمعاني الأخلاقية التي يمكن أن نستفيد منها حالياً.

في هذا وعلى غير المتوقع تلتقي نتائج أعماله مع الفيلسوف الفرنسي العظيم ميشيل فوكو (Michel Foucault) الذي اشترك مع هابرماس» في جدل حول معنى التنوير. مثله مثل «هابرماس» رأى فوكو أيضاً أن مقالة «كانط» كانت تعريفاً حاسماً للتنوير. مستبعداً مواقفه المبكرة التي رأى فيها فجوة شاشعة بين التنوير والتفكير العصري، أخذ فوكو بوجهة نظر «كانط» التي يرى فيها أن التنوير لم يكتمل وقد استعمل مقالة «كانط» كنقطة بداية لفهم جديد للاستعمال النقدي للعقل كوسيلة للتغيير. المفكران كلاهما اشتركا في الاتفاق على أهمية فترة التنوير في إعادة تقييم الحاضر[32].

(32) Michael Foucault, «What is Enlightenment?» in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York 1984), 45-56. Hebermas' responses in «Mit dem pfeil ins Herz der Gegenwart: Zu Fouceaults Vorlesung uber kants was ist Aufklarung?», in J. Habermas, Die neue Unubersichtlichkeit: Kleine politischen schriften v (Frankfurt - am - Main, 1985), 126-31., Also in D.C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, 1986), 103-19 as «Taking Aim at the Heart of the Present».

قيل الكثير لإظهار المدى الواسع من التنوع في طرق تفسير التنوير لم يكن التنوير أمراً عادياً يعرف كحركة في التفكير ولم يكن مرحلة تنتسب إلى سلاسة أو إلى رجل عظيم. والتنوير أيضاً لم يكن عادياً من حيث المدى الذي تأثرت به دراسته التاريخية بالتحليلات التي استلهمت التساؤلات الفلسفية. «هابرماس وهوركهيمير وأدورونو» ناهيك عن «كانط وهيجل» لم يشكلوا فقط الأفكار الخاصة بالبنية الأساسية لفكر التنوير ولكنهم كتبوا أيضاً مقتنعين أن التنوير ليس مرحلة تاريخية منتهية ولكنه ما زال يؤثر على حاضرنا سواء بالسلب أو بالإيجاب إذا كان «كانط» قد اقترح أن التنوير لم يكتمل بعد. والكتابات الحديثة عن التنوير بواسطة المؤرخين المحترفين فتحت مجالات أخرى للتساؤل وبخاصة في مجال التاريخ الاجتماعي للأفكار بدلاً من مداومة التركيز على التراث التقليدي للمفكرين العظام. لم نعد نرى التنوير كظاهرة فريدة. إننا الآن لسنا فقط على وعي بالفروق القومية والإقليمية والقانونية في تجربة التنوير، ولكننا أيضاً ندرك أن التنوير كان خبرة مختلفة عند كل من الرجل والمرأة وعند البشرة البيضاء وعند أهل الثقافات المحلية التقليدية. كل هذا التباين يستطيع بالكاد أن يثير الدهشة خاصة عندما نراه في ضوء العجز المعاصر عن تعريف التنوير بأي أسلوب بسيط، كما حدث بوضوح في مسابقة برلين 1783.

من الممكن أن يبدو أيضاً أنه بينما أصبحت صورة التنوير عندنا أكثر تعقيداً، وبينما بدأنا ندرس الأفكار ليس بوصفها مواضيع تلقائية متفرقة ولكن من حيث كونها مغروسة بعمق في المجتمع. فإن مصطلح التنوير نفسه يكتنفه قدرٌ متزايدٌ من الغموض أو يصبح بلا معنى.. إنه من السهل أن نتفهم هذا الشعور. إلا أن رد الفعل الأكثر إيجابية يمكن أن يتمثل في التفكير في التنوير ليس كمصطلح فشل في أن يحتوي حقيقة تاريخية معقدة. ولكن بالأحرى أن نفكر فيه باعتباره كبسولة تحوي عدداً من المناقشات والضغوط والهموم والتي رغماً عن كونها قد صيغت واستجيب لها بطرق مختلفة، إلا أنها تبدو مميزة للأسلوب الذي تفاعلت به وتغيّرت الأفكار والآراء والبنى الاجتماعية والسياسية في القرن الثامن عشر. هذا هو الأسلوب الذي سيتم به سبر أغوار التنوير في هذا الكتاب. من أجل أن نفهم كيف يمكن أن يؤثر هذا التفاعل على عدد كبير من المستويات في المجتمع والسياسة، ومن أجل أن نفهم أنه لم يكن مقتصراً فقط على أوروبا ولكنه وُجد في معظم المناطق الأخرى من العالم التي طالتها رياح التأثير الأوروبية، فإننا سوف نتجه في الفصل التالي إلى استكشاف الخلفية الاجتماعية والاقتصادية الجديدة التي واكبت إنتاج وانتشار وتسويق أفكار هذه المرحلة.

الفصل الثاني

الخلفية الاجتماعية للتنوير

المقاهي والمستهلكون

«في مجتمع الوفرة أو المجتمع التجاري فضلاً عن أولئك الذين يفكرون ويُعْمِلون عقلهم يأتي دور فئة تمتهن حرفة معينة يديرها عدد قليل من الأفراد مثلها مثل باقي الأعمال. يطرح هؤلاء الأفراد على العامة كل الآراء والأفكار التي يؤمن بها الغالبية العظمى من القوى العاملة. إن قدراً بسيطاً جداً من معلومات أي فرد عادي ينتج عن ملاحظاته وانطباعاته الشخصية أما كل الباقي فإنه يُبْتاع بنفس الطريقة التي يُشترى بها الحذاء أو الجورب ممن يصنعونهما. إن أرباب هذه الحرفة (نشر المعلومات) يجهزون المعلومة ويعدونها للعرض في السوق المخصص لهذا النوع من البضاعة».

آدم سميث[1]

(1) W.R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor* (Glasgow, 1937), 344-5.

مقدمة

ركز البحث التاريخي مؤخراً وباستفاضة على الخلفية التاريخية التي أُنتجت فيها أفكار التنوير ومن ثم اسْتُقبلتْ وسوِّقت. مؤرخون من أمثال روبرت دارنتون (Robert Darnton) طرحوا فيضاً من المعلومات الجديدة عن القُرّاء والكُتَّاب ومتعهدي النشر الذين قاموا بنشر ذلك الكم الوفير من الكتب والنشرات والجرائد التي بيعت في هذه الفترة[2]. المؤرخون من أمثال روجر شارتييه (Roger Chartier) وروبرت موشيمبلد (Robert Muchembled) قاموا بدراسة انتقال أفكار

= من مسودة «ثروة الأمم ـ The Wealth of Nations» التي كتبت في 1769 واقتطعت من المرجع المنشور في 1776.

(2) R. Darnton, *The great Cat massacre and other episodes in French Cultural History* (New York, 1984), «The High enlightenment and the low life of literature in pro-Revolutionary France» past and preset, 51 (1971), 81-115, the business of Enlightenment: A publishing history of the Encyclopédia 1775-1800 (Cambridge,MA, 1979), the literary underground of the Old Regime (Cambridge, MA, 1982), Mesmerism and the End of Enlightenment in France (Cambridge, MA, 1968).

التنوير من النخبة إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا، من الثقافة العليا إلى الثقافة الدنيا[3]. آخرون ركّزوا على انتشار تعلم القراءة والكتابة وعلى الطبيعة المغايرة لخبرة القراءة[4]. وعلى أهمية التمثيل العصري من صور، ومنحوتات وأجهزة للمسرح وتماثيل تعرض في الأماكن العامة في نقل الأفكار، جنباً إلى جنب مع الكلمة المكتوبة. وقد دُرِس كل هذا بتدقيق من قبل مؤرخين من أمثال توماس كرو (Thomas Crow)[5]. عدد من الكُتّاب أشار أيضاً إلى تأسيس معاهد جديدة ومنظمات في كل أوروبا أمكن فيها استكشاف الأفكار الجديدة ومناقشتها. بعض من هذه المعاهد مثل المحافل الماسونية والجمعيات

---

(3) Roger Chartier, Cultural History, Between practices and Representations (Ithaca, New York, 1988), Robert Muchembled, popular culture and Elite culture in France, 1400-1750 (London, 1985).

وهذه المقالة الأخيرة مترجمة عن الفرنسية:

Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (Paris, 1978).

(4) R.A Houston, *Literacy in Early Modern Europe* (London, 1988), R. Darnton, «First steps Towards a History of Reading», Australian Journal of French studies (1986), 5-30.

(5) Thomas Crow, *Painters and public life in Eighteenth century Paris* (New York and London, 1985).

والأكاديميات التعليمية كان من الهيئات الرسمية التي تخضع عضويتها للرقابة الصارمة(6). البعض الآخر مثل المحاضرات العامة، المقاهي، مكتبات الاستعارة، المعارض الفنية وحفلات المسرح والأوبرا كانت في معظمها أماكن تجارية متاحة لكل من يستطيع أن يدفع وهكذا هيأت سبيلاً يتم عن طريقه اطلاع الطبقات الاجتماعية المتباينة على الأفكار نفسها(7). هذه الوسائط الإعلامية المختلفة والمؤسسات الاجتماعية وضعت انتشار وتبادل الأفكار في بؤرة اهتمامها

---

(6) D. Roche, Le siècle des lumières en province: Académies et académicians provinciaux, 1680-1789 (2 vols, Paris and the Hague, 1978), M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London, 1981), N. Hans «UNESCO of the Eighteenth century: la loge des Neuf soeurs and ets venerable master Benjamin Gayot, la Franc - maconnerie francaise. Textes et pratiques, XVIII^{e}-XIX^{e} siècles (Paris, 1980).

(7) في 1760 كان في فيينا فقط ستون مقهى على الأقل، وفي لندن وأمستردام كان هناك عدد يزيد على هذا:

Crow, *Painters and Public life,* 104-34, J. Lough, *Paris Theatre Audiences in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Oxford: Oxford university press, 1957), R.M. Isherwood, «Entertainment in the Parisian Fairs of the Eighteenth Century», Journal of Modern History, 63 (1981), 24-47.

وكونت في مجملها ما وصفه يورغن هابرماس «العالم الشعبي الجديد» للقرن الثامن عشر[8]. في موضع لاحق من هذا الفصل سوف نقوم بدراسة أفكار «هابرماس» بأكثر تدقيق باحثين عما كان من وقع للصياغة الاجتماعية للأفكار على طبيعة الأفكار نفسها في عصر التنوير.

ومع هذا فإن ذلك الوضع الاجتماعي كان أيضاً ناتجاً من تغيرات اجتماعية وسياسية ضخمة جداً في أوروبا وفي باقي العالم. في معظم المناطق خاصة غرب أوروبا وشمال أميركا شهد القرن الثامن عشر توسعاً اقتصادياً وزيادة في مساحة المدن ونمواً سكانياً وتحسناً في الاتصالات مقارنة بحالة الركود التي سادت في القرن السابق له. في بعض المناطق في شمال غرب أوروبا ازداد أيضاً الإنتاج الزراعي بطريقة ملحوظة. أجزاء من بريطانيا وهولندا وشمال إيطاليا دلفت إلى ما أطلق عليه المؤرخون «الثورة الصناعية». تم استبدال إنتاج عدة بضائع على أيدي الحرفيين المهرة في الورش الصغيرة التي قامت على تشغيلها روابط الحرفيين

---

(8) J. Habermas, *the Structural Transformation of the Public Sphere: An Enquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA, 1989).

ترجمه (T.Burger) من الأصل الألماني.

Strukturwandel der Offentlichkeit (Darm Stdat, 1962).

بإنتاج بعض السلع في المصانع الكبرى. وأصبح من الممكن زيادة كمية البضائع التي تنتجها المصانع نتيجة التوسع في استعمال الآلات وهذا ما أدى إلى فائض في العمالة البشرية المُدرّبة. بواسطة تقسيم العمل جُزِّئت كل عملية إنتاج إلى خطواتها الصغرى، وما كان يقوم به الحرفي الماهر الذي يصنع الشيء من أوله إلى آخره تم استبداله إلى حد ما بعمالة غير ماهرة كانت تستطيع أداء جزء واحد صغير في العملية كلها. هذا التغيُّر، أياً كانت آثاره الاجتماعية، أدى إلى إنتاج كمية أكبر من السلع بأسعار أرخص، وقد أدت زيادة عدد السكان وتحسين وسائل الاتصال إلى فتح أسواق أكبر وهكذا ارتفع هامش ربح الصناعة[9]. إن الزيادة في حجم البضائع التي صُنّعت وبيعت شملت عدداً من البضائع التي يطلبها المستهلكون مثل الكتب والنشرات والجرائد والصور وكانت كلها وسائط إعلامية لنقل الأفكار والمواقف[10]. كان الاتجاه

---

(9) P. Mathias, *the First Industrial Revolution,* 2nd ed. (London, 1983), M. Berg, *The Age of Manufactures: Industry Innovation and work is Britain, 1700-1820* (London, 1985).

(10) N. Mckendrick, John Brewer and J.H. Plumb, *the Birth of Consumer Society: the Commercialisation of Eighteenth Century* (London, 1982), T.H. Breen, «Baubles of Britain», the American and consumer Revolutions of the Eighteenth Century, Past and

في هذه الوسائط الثقافية قد مهدت له زيادة عملية الترجمة، ودعَمه أيضاً، أنه في معظم البلدان، باستثناء بريطانيا، كان صفوة المثقفين يدرسون الفرنسية التي حلّت محل اللاتينية تقريباً كلغة دولية في هذه الفترة. إن هذه الزيادة في تجارة الوسائط الثقافية هي التي مكّنت من فهم تلك التصادمات العنيفة بين الأفكار الجديدة والتقاليد القديمة وقد أوضح فرانكو فينتوري (Franco Venturi) أنها واحدة من أكثر العوامل أهمية في بناء التنوير في أوروبا[11].

إلا أن تجارة الوسائط الثقافية لم تكن مقصورة على أوروبا فقط. بحلول القرن الثامن عشر كوّن عدد من الدول الأوروبية إمبراطوريات استعمارية في الأميركيتين، الكاريبي، الهند وما يعرف الآن باسم إندونيسيا. وصلت الأفكار إلى هذه المستعمرات بواسطة السفن التجارية القادمة من أوروبا. لم يكن هذا الطريق أحادي الاتجاه لا بالنسبة للبضائع ولا بالنسبة للأفكار. منتجات المستعمرات مثل الشاي والبن

= Present, 19 (1988), 73-104, G. Barber «Books from the Old World and for the New: the British International Trade in Books in the Eighteenth Century», studies on Voltaire and the Eighteenth century, 151 (1976), 185-224, Darnton, *the Business of Enlightenment.*

(11) راجع الفصل الأول.

والسكر كانت ضرورية للمقاهي والصالونات في أوروبا حيث كان المستهلكون يلتقون ليحتسوا ويتسامروا ويقرأوا الصحف والكتب الجديدة. وبنفس الدرجة من الأهمية كانت خبرات المستعمرات مع الثقافات المحلية (في المستعمرات) تؤدي أصداؤها إلى صدمات للتنوير في أوروبا. مجمل القول هو أن التبادل الشامل للأفكار مثله مثل كل المقايضات التجارية قد أدى إلى تحطيم الحواجز بين النظم الثقافية والانقسامات الدينية والفروق بين الجنسين والمناطق الجغرافية. وشجع هذا على نمط جديد من المساواة بين مستهلكي الثقافة، كل أولئك الذين يستطيعون أن يشتروا الكتاب نفسه أو الصورة نفسها. كما ساهم هذا أيضاً في زيادة التجانس في العالم مما تبدى في صورة تداعي النظم الثقافية المحلية وبداية فرض النظم الثقافية العالمية التي أنتجها الأوروبيون، تلك التي نألفها حالياً في القرن العشرين. استمرت عملية التجانس الثقافي مسرعة بالرغم من تعدد الانتقادات التي وجهت إليها في نهاية التنوير[12]. بالرغم من ظهور أنماط من الثقافات القومية في بعض الدول الأوروبية في التسعينات من القرن السابع عشر فإنه عندما احتكت الثقافة الأوروبية مع ثقافة أهل

---

(12) راجع الفصل الخامس.

البلاد المحليين كان لها الأثر ذاته إذ سببت انهيار النظم الثقافية المحلية(*).

بالرغم من أهمية وسائل الإعلام المرئية والفنون المؤداة كوسائط لنقل الأفكار في هذه الفترة فإنه من الواضح أن الكلمة المطبوعة كان لها موقع متفرد في نقل الأفكار. الكتب والكتيبات يمكن أن تُباع بلا عناء وبأعداد كبيرة وكان نقلها أكثر سهولة وتمكنت من تجاوز حواجز اللغة والثقافة والبيئة الجغرافية بأكثر يسر. ولهذا فإنه من المهم أن نبحث في الصورة التي تم بها تلقي الكلمة المطبوعة في القرن الثامن عشر كماً وكيفاً. واجه مؤرخو التعليم مشاكل سخيفة عند تقدير مدى انتشار التمكن من القراءة والكتابة. مصادر تاريخية قليلة تكرست بصفة مباشرة لهذه المشكلة وكثيراً ما اختلف المؤرخون حول المعنى الدقيق لإجادة القراءة والكتابة... هل كانت تعني مهارة الكتابة والقراءة بطلاقة؟ أم هل كان يمكن تحديد نسبتها الحقيقية، كما اقترح البعض، عن طريق أولئك الذين يستطيعون أن يوقعوا أسماءهم لإتمام الوثائق

(*) لا ينبغي أن يؤخذ هذا الكلام على علاته إذ إن انتشار الثقافة الأوروبية بالرغم من أنه أضفى سمةً عامةً على معظم الشعوب الأوروبية إلا أن الانتماءات والثقافات المحلية لم تتهاو كلية إذ بقي الفولكلور واللغة القومية والتقاليد المميزة لكل من هذه الشعوب شاهداً على بقاء الثقافة المحلية. [المترجم].

الرسمية اللازمة في الحياة اليومية[13]؟ وتبرز عدة تعقيدات إضافية عند الأخذ بأي من هذه التقديرات عندما ندرك الفروق الكبيرة بين تعليم القراءة والكتابة في وقتنا الحاضر وبين النظام المدرسي في القرن الثامن عشر. وقد أشار «روبرت دارنتون» إلى أنه في أوروبا الكاثوليكية كان معظم الناس يتعلمون القراءة فقط من أجل أن يتمكنوا من متابعة القداس باللغة اللاتينية ولم يتعلموا أي مهارة في قراءة اللغة العامية المحلية. وبناء عليه فإن عدد من تلقوا التعليم الأولي لا ينبئ بمستوى التعليم بالمعنى الذي ندركه الآن[14].

معظم البيانات التي يرجع إليها المؤرخون لتقدير مدى انتشار القراءة والكتابة هي مؤشرات غير مباشرة معظمها مُستمد من الصفوة المثقفة ومع هذا فإن كل المؤشرات غير المباشرة التي نعرفها تشير إلى زيادة عدد الكتب والجرائد والصحف والكتيبات التي طبعت وبيعت في هذه الفترة فإذا ما تحرينا الدقة نقول إن هذه الزيادة ليست برهاناً على أن عدداً أكبر من الأشخاص في أوروبا كان متمكناً من القراءة والكتابة ولكن هذه الزيادة تتفق بالتأكيد مع النتيجة التي

---

(13) Houston, Literacy, Francois Furet and Jacques Ozouf (eds,) *Reading and writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry* (Paris, 1977).

(14) Danton, «First steps Towards a History of Reading».

نعرفها. سجلات معارض الكتب، على سبيل المثال، تبين تزايداً في عدد ما طُبع من عناوين. الشيء نفسه تشير إليه سجلات لجان الرقابة على الكتب التي أنشأتها عدة حكومات خاصة في النمسا وفرنسا(15). عدد متزايد من المكتبات افتُتح للجماهير بعضها لأغراض تجارية وبعضها مثل المكتبة الملكية في باريس كان من المؤسسات الخاصة. تحليل وصايا المتوفين بشأن أملاكهم كثيراً ما تضمن إشارة إلى الكتب ضمن تركاتهم حتى في مستوى الطبقات الاجتماعية

---

(15) في سنة 1764 احتوى كتالوج معرض ليبزج (Leipzig) على 5000 عنوان من الكتب حديثة النشر و1800 ارتفع هذا الرقم إلى 12000 عنوان.. كما جاء في:

Paul Raabe, «Buchproduktion und lesepublikum in Deutschland 1770-1780».

وأيضاً في:

Philobiblon, 21 (1977), 2-16.

والاتجاه نفسه كان موجوداً أيضاً في فرنسا.. أنظر:

Robert Estivals, la statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIII^{e} siecle (Paris and the Hague, 1965).

وفي شمال أميركا المستعمرة.. انظر:

G.T. Tanselle, «Some statistics on American Printing, 1764-1783», in B. Bailyn and W.B. Herch (eds.), the Press and the American Revolution (Boston, 1981), 315-64.

الدنيا[16]. إنها كلها مؤشرات متناصرة ومن الصعب، في الغالب، أن نعقد مقارنات بين الأماكن المختلفة في أوروبا في الوقت نفسه إلا أن كل هذه المؤشرات غير المباشرة تتجه الاتجاه نفسه ألا وهو انتشار الإلفة مع الكلمة المطبوعة في كل المجتمع.

زعم بعض المؤرخين أيضاً أن خبرة القراءة نفسها تغيّرت تغيُّراً كبيراً في هذه الفترة. ذهب المؤرخ الألماني رولف انجلسنج (Rolf Engelsing) إلى أبعد حد حتى قال إن «ثورة القراءة» حدثت بنهاية القرن الثامن عشر وقال إنه حتى حوالى 1750م كان الناس يقرأون بنهم. كانوا يمتلكون فقط عدداً محدوداً من الكتب، الكتاب المقدس، الكتب الطقسية وسير القديسين. في العالم المتحدث بالإنجليزية كان كتاب أسفار الحاج لبونايان (Bunyan Pilgrims Progress) كتاباً تقليدياً موجوداً ضمن مقتنيات الأسر الفقيرة. كانت هذه الكتب تُقرأ مرات ومرات وأحياناً يقرأها أصحابها في صمت ولكنها كانت تُقرأ أيضاً بالتكرار نفسه على الملأ أمام الأصدقاء

---

(16) Darnton, «Towards a History of Reading», 10-12, Daniel Roche, La Reuple de Paris: Essai sur la culture populaire au XVIII^{e} siècle (Paris, 1981), 204-41, Rudolf Scheuda, Volkohne Buch. Studien zur soualgeschichte der popularen lessestoffe, 1700-1910 (Frankfurt-am-Main, 1970), 461-7.



أتاحت الكهرباء بعضاً من أهم العروض الشعبية للقوانين العلمية. أصبحت المحاضرات الشعبية التي تتضمن بعضاً من هذه العروض تكوّن جزءاً مكملاً للثقافة الراقية في التنوير. كما ساعدت الكهرباء على بناء سوق متسع لقراءة العلوم. من بين الوسائل الإيضاحية كان نموذج هذا الطفل الذي تنيره الكهرباء وقد أصبح عنصراً تصويرياً شهيراً في كاتدرائية نوليت. مجسم الطفل مزود بالكهرباء الاستاتيكية عن طريق عجلة مثبتة في القدم ولا يمكن للكهرباء أن تنطلق طالما هو معاق عن الأرض بواسطة خيوط حريرية، وبتزايد الشحنة الكهربائية يستطيع المجسم أن يجذب الأشياء إليه من تحت المنضدة التي يعلوها.

والأقارب وهكذا كان الأميون يتعرفون أيضاً على الكلمة المطبوعة. يقول «انجلسنج» إنه في نهاية القرن الثامن عشر كان الناس يميلون للنهم في القراءة وهو يعني بهذا قراءة عدة كتب دفعة واحدة ثم إعارتها للآخرين بسرعة واعتقد «انجلسنج» أيضاً أن الشغف بالقراءة كان مصحوباً بميل متزايد نحو القراءة على انفراد حتى أصبحت القراءة عادة انفرادية استبطانية بدلاً من كونها عادة اجتماعية[17]. وبمجرد أن تسرّب هذا التغيُّر إلى الطبقات الدنيا من المجتمع زادت الصعوبة أمام الأميين في أن يتعرفوا على الأفكار والاتجاهات والمواقف التي تحملها الكلمة المطبوعة. إن هذه الصورة بسيطة جذابة ويبدو أنها جديرة بشرح أصول عاداتنا في القراءة الآن والتي يغلب عليها بالتأكيد.. الانفرادية والخصوصية والصمت وهي أيضاً مقولة يدعمها المؤرخ الأميركي دافيد هول (David Hall) الذي وصف تحولاً آخر في عادات القراءة عند مواطني نيو انجلاند فيما بين عامي 1600 و1850. بنهاية القرن الثامن عشر بدا وكأن

(17) Rolf Engelsing, «Die perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. Das statische Ausmass und die sozio kulturelle Bedutung der dekture», Archiv fur Geschichte des Buchwesens, 10 (1969), cols. 944-1002, Der Burger als leser: Lesergeschichte in Deutschland, 1500-1800 (Stuttgart, 1974).

مجتمع نيو انجلاند قد نبذ اعتياده على تكرار قراءة الكتب الروحية المحدودة وكادت تغمره موضة جديدة من الروايات والصحف وكتب الأطفال والرحلات والتاريخ الطبيعي. كان كل كتاب يُقرأ بشغف شديد ثم سريعاً ما يترك ليتم الالتفات إلى الكتاب التالي(18). ومع هذا فمن المحتمل أن يكون رصد «انجلسنج» و«هول» للتغيُّر في عادات القراءة مسرفاً في التركيز على الإطار الخارجي ومبنياً فقط على عينة صغيرة من القُراء في المكان الذي أُخْتِير. ومن السهل أيضاً الإشارة إلى كثير من البراهين على القراءة المكثفة التي استمرت حتى بين صفوة المجتمع، على سبيل المثال نوهت كثرة من السير الذاتية بالشغف المحموم بتكرار قراءة بعض الكتب خاصة تلك التي حققت معدلات عالية من المبيعات مثل باميلا (Pamela) وكلاريسا (Clarissa) وقد كتبها صامويل ريتشاردسون (Samuel Richardson) في 1740ـ1747/ 48 على التوالي. وجوليا أم هيلواز الجديدة (Julia ou la Nouvelle Heloise) لجان جاك روسو في 1761. أو رواية جون وولفجانج فون جوته (Johann Wolfgang Von Goethe) أحزان ورثر الصغير (Sorrows of Young Werther) في

(18) David Hall, «The uses of literacy in New England, 1600-1850», in W.L. Joyce (ed.) Printing and Society in Early America, 1-47.

1774[19]. ولكن فيما نرصد ما يشير إلى أن الصورة كانت أكثر تعقيداً عما أقر به بعض المؤرخين فإنه لا زال مما يبدو أن نهايات القرن الثامن عشر تحديداً، وبالنسبة للطبقات الاجتماعية الراقية بصفة خاصة، كانت نقطة تحول. . . وقت أن أقبلت جماهير عريضة من القُراء على مطالعة عدد أكبر من المواضيع المتنوعة بشغف أكثر من أي وقت سابق.

لا شك في أن هذا التطور لقي تشجيعاً لأن سبل الحصول على المادة المطبوعة أصبحت هي الأخرى أيسر من عدة طرق. نمو مكتبات الإعارة التجارية الرخيصة سمح بالقراءة المستفيضة للعديد ممن كانت إمكاناتهم المالية لا تسمح لهم باقتناء مجموعة كبيرة من الكتب الخاصة. وفرت المقاهي للزبائن الجرائد والصحف وبعضاً من أحدث الكتب الصادرة، كل هذا بسعر فنجان من القهوة وكانت محلات بيع الكتب تقدم في بعض الأحيان بعض المشروبات الخفيفة للقُراء بالإضافة إلى مكتبة صغيرة متنقلة يستعملها الرواد

---

(19) ما كان يطلق عليه حمى القراءة أو بالألمانية (desewnt) نوه عنها في كيرت روثمان (Kurt Rathmann) كما في:

Erlautorungen und Dokumente:Joham Wolfgang Goethe: Die leiden des Jungen Werthers (Stuttgert, 1974), R. Darnton, «Readers Respond to Rousseau: the Fabrication of Romantic Sensitivity», in the Great Last Massacre. 215-56.

الدائمون. إن مجرد وجود هذه المنافذ كان يعتمد على التجارة المنظمة في منتجات المستعمرات، وعلى زيادة عدد السكان، وعلى زيادة عدد من يسكنون المدن الصغيرة. وقد مكّن هذا أيضاً من انتشار الأفكار المطبوعة إلى كل من الجنسين وإلى الطبقات الاجتماعية غير المحسوبة من ضمن الصفوة. وقد ساعد على نمو هذه الظاهرة بعض التغيُّر في الطبيعة المحضة للكتب المنشورة. إن التحول من النشر باللاتينية إلى النشر باللغات المحلية ساعد الكثيرين على القراءة خاصة السيدات اللاتي لم يتمتعن بالقدر الضروري من الدراسة التقليدية التي تمكنهن من قراءة اللاتينية بطلاقة. فقدت الكتب الدينية واللاهوتية موقعها المميز السابق كمادة للقراءة. بأواخر القرن الثامن عشر تبعت الاستعارة من مكتبات ألمانيا وإنجلترا وشمال أميركا وبصورة مدهشة النمط نفسه. . أكثر من 70% من الكتب المستعارة صنّف من فئة الروايات، 10% من الكتب كانت كتب تاريخ وسيراً ذاتية ورحلات، وأقل من 1% كان للكتب الدينية[20]. أي أن هذه

---

(20) D. Roche, Les republicains des lettres: Gens de culture et lumières au XVIII^e siècle (Paris, 1988). Albert Ward, *Book Production, Fiction and the German Reading Public, 1740-1800* (Oxford, 1974).

الفترة شهدت ازدهار الرواية على حساب اللاهوت كوسيلة كبرى يتلاقى فيها القُراء مع المواقف والاتجاهات ومن هنا فلم يكن من المُستَغرب أن كثيراً من روايات التنوير عُني بنقل المعلومات الحقيقية ومناقشة القضايا موضع الاختلاف بالقدر نفسه الذي اهتمت به بنسج بناء روائي خيالي[21].

وكان من الضرورة أن تصاحب كل هذه التغيُّرات في نمط القراءة تغيُّرات كبيرة في الموقع الاجتماعي للكتّاب والناشرين. وُصِف الكُتّاب في كل البلاد وبصفة جماعية كطبقة مثالية سميت «جمهورية الكلمات»[*]. في 1780 وصف محرر البحث الأدبي تاريخ جمهورية الكلمات في فرنسا (Histoire de la Republique des lettres en France) جمهورية الكلمات هذه كما وجدها فقال...

«بين كل الحكومات التي تقرر مصير الإنسان وفي

= وما زال العمل الكلاسيكي هو ما كتبه دانيل مورنيه (Daniel Mornet) Des Enseignments des bibliothèques privées (1750-1780) Revue d'histoire littéraire de La France, 17 (1910), 449-96.

(21) Jan Watt, *The Rise of the Novel* (London, 1957), Michael Mckeon, *The Origins of the English Novel*, 1660-1740 (Baltimore and London, 1987).

(*) الترجمة الحرفية لما ورد في الكتاب هو جمهورية الحروف (Republic of Letters). [المترجم].

عُقر دار عدة دول معظمها استبدادي توجد سلطة محددة تتحكم في العقول فقط.. تلك السلطة نطلق عليها اسماً شريفاً هو الجمهورية لأنها تحافظ على قدر من الاستقلالية ولأنه من صميم جوهرها أنها تترك الفرد حُراً. إنها سلطة الموهبة والفكر، ومضى يقول إن أعضاء هذه الجمهورية «يشكلون صنفاً مميزاً بما لهم من فضل ويكتسبون سمعة تضاهي في ألمعيتها ما للقوى العظمى على الأرض»[22].

في 1780 انتشرت هذه الأفكار. فكرة أن الكُتّاب يؤثرون في تشكيل المعرفة والرأي أهلتهم للاستحواذ على نمط من القوة له هيبة الحكومات المنظمة نفسها.. فكرة المساواة بين كل أفراد جمهورية الكلمات.. قيمة الكونية.. فكرة أن المعرفة ومنتجيها يتجاوزون الحدود السياسية.. كل

---

(22) مقتطفة من:

L. Daston, «The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment», Science in Context, 4 (1991), 367-86 (367-8): from Anon, Histoire de la Republique des lettres en France (Paris, 1780), 5-6.

وطالع أيضاً:

S. Neumeister and C. Wiedemann (eds.) Res publica litteraria: Die Institution der Gelehrsamkiet in der fruhen Neuzeit (Wiessbaden, 1987).

هذه الأفكار تقدمت جداً كي تحتل موقع الصدارة في التنوير مما أضاف إلى التنوير مزيداً من القوة.

إلى أي مدى تطابقت هذه الأفكار مع الواقع. بأي قدر من الدقة وصفت الحياة والوضع الاجتماعي لأولئك الذين ألّفوا تلك الكتب التي ازدهر التنوير بزيادة توزيعها..؟ حظي هذا الموضوع بكثير من الاهتمام في السنوات الأخيرة وقد أدت نتائج البحث التاريخي فيه في كثير من التهوين من شأن الصورة القديمة للتنوير الذي انطوت على كونه جهداً لمجموعة صغيرة من المفكرين العظام. أبرز المؤرخون أن الكتب الأكثر قراءة في التنوير كتبها في الغالب رجال وسيدات لم ترد أسماؤهم في سجل مفكري التنوير الكبار[23]. كان هؤلاء المؤلفون كُتّاباً محترفين في السوق التجاري للكلمة المكتوبة. هذا السوق الذي تغيّر باتجاه كثرة طلب الكتب والكتيبات في عدة مواضيع منها الفضائح السياسية، الجنس المفضوح، مقالات الصحف، استعراض ملخصات الكتب، كتب الأطفال والروايات ونصوص المسرحيات ونوتات الأوبرات وإعادة قص حكايات العصور الوسطى لقُراء الريف الذين يشترون الطبعات الرخيصة،

---

(23) Daniel Mornet, des Enseignements des bibliothèques privées.

وكذلك العلوم الشعبية وكُتب الرحلات. كان أولئك الكُتّاب وليس النخبة مثل «ديدرو» و«فولتير» هم الذين أنتجوا الكم الأكبر مما قرئ فعلاً في التنوير. أولئك الذين أسماهم «روبرت دارنتون» الكُتّاب الفقراء شفّ وجودهم الحقيقي عن تغيُّر كبير في موقع الكتاب(24). اكتسب معظم كُتّاب القرون السابقة جزءاً كبيراً من دخلهم من المنح التي أعطيت إليهم على سبيل المحسوبية الشخصية من قبل الكنائس والحكومات وطبقة الأرستقراط الذين كانوا يضعون الفنانين والكُتّاب في مكانة وظيفية تزيد قليلاً عن مكانة العمال المهرة. كانت هذه العلاقة تنطوي على درجة كبيرة من الاعتمادية الشخصية والسياسية وعلى الخضوع الاجتماعي. بحلول القرن الثامن عشرأصبحت هذه العلاقة بعيدة كل البعد عن التعالي والتعدد. ولنأخذ، على سبيل المثال، الموسيقيين موزارت (Mozart) وهايدن (Hayden) اللذين عاشا حياة بها كثير من أمارات التمتع بالرعاية الشخصية وكذلك فيها ما يدل على أنهما كتبا تجارياً للجمهور العريض(25). ولكن على الرغم من هذا

---

(24) Darnton, «The High Enlightenment», the Literary Underground of the Old Regime.

(25) كان موزارت (1756_1791) (Wolfgang Amadeus Mozart) في أوقات كثيرة من حياته يتمتع برعاية أسقف سالزبورج حتى1781 ولكنه كتب أيضاً الأوبرات لكي تؤدى في المسارح العامة.

التحول غير التام فإنه ما زال هناك شعور سائد بأن وضعاً اجتماعياً جد مختلف في سبيله للتحقيق بالنسبة للمفكرين ورواد الثقافة وربما وبصفة خاصة بالنسبة للكُتّاب. في الأربعينات من القرن الثامن عشر، وعلى سبيل المثال، كان عالم الرياضيات والمفكر جان داليمبرت (1787_1783) يجاهد بكل جوارحه من أجل استقلال جمهورية الكلمات عن سلطة المحسوبية الشخصية[26]. وعلى حد قوله، كانت هذه الاستقلالية ضرورية من أجل إنتاج الآراء الموضوعية والحيادية وأيضاً للحفاظ على درجة معقولة من المساواة بين أعضاء جمهورية الكلمات. في الخمسينات من القرن الثامن عشر استطاع «دينيس ديدرو» أن يشير إلى الوجود الحقيقي لهذه المجموعة من رجال الكلمة والذين بنضالهم كان ممكناً أن تظهر مجموعة من المغامرات المشتركة مثل الموسوعة

= أما هايدن (1809_1732) (Joseph Hayden) فقد أمضى معظم حياته تحت رعاية أسرة ايسترهازي (Esterhazy) في هنغاريا ولكنه كتب أيضاً للسوق العام أثناء وجوده الطويل في لندن.

(26) Jean d'Alembert, «Essai sur la société des gens de lettres et des grands sur la réputation, sur les mécènes, et les récompenses litteraires», in Mélanges de littéraire, d'histoire et de philosophie (Amsterdam, 1759).

(Encyclopédie) أو موسوعة العلوم والفنون والتي كان مزمعاً أن ينشرها فيما بين عام 1751ـ1772م[27].

ومع هذا فإن ظهور مجتمع مجدد من الكُتّاب الفقراء ممن كانوا غير معتمدين على الهبات الشخصية، لم يضمن من الناحية العملية المساواة التي كانت واحدة من مثاليات جمهورية الكلمات. من حيث السمعة كان هناك جزء ضئيل مُشترك بين أولئك الكُتّاب المعروفين جيداً أمثال «ديدرو» و«داليمبرت» اللذين تملقا الطبقة الحاكمة والطبقة الأرستقراطية بالرغم من أصولهم الاجتماعية الدنيا، وبين كُتّاب الظل المغمورين الذين يستدفئون على دفء القدور في السراديب والحجرات المعزولة فوق الأسطح ومن ناحية الدخل أيضاً

---

(27) استعملت «الأنسيكلوبيديا» بوساطة روبرت دارنتون كحالة اختبارية للانتشار التجاري لأفكار التنوير. أي التكسب من التنوير (The Business of Enlightenment). لاحظ «ديدرو» أهمية اتساع المجتمع الأدبي في الإعداد لـ «الانسيكلوبيديا». . «سوف تكون مضطراً لأن تعيد توجهك (بدلاً من المجتمعات المتعلمة أو الأشخاص المشهورين) إلى عدد كبير من رجال من العباقرة الذين أوصدت أمامهم أبواب الأكاديميات بسبب موقعهم المتدني في السلم الاجتماعي مأخوذة عن الأنسيكلوبيديا.

كما أعيد ذكرها أيضاً في:

K.M. Baker, *The Old Regime and the French Revolution* (Chicago and London, 1987), 71-89.

وخاصة في صفحة 74.

كان هناك قدر ضئيل يسمح بالمقارنة بين الثراء الذي حظي به بعض الكُتّاب أمثال «فولتير» وبين شظف العيش الذي عاشه كُتّاب الشارع الفقراء والذي أرخ له «روبيرت دارنتون». كذلك نجد أيضاً أن جمهورية الكلمات لم تكن متحدة في مواقفها من تفعيل قوتها المنتظرة التي كان وصف الجمهورية يوحي بها. في مقال محيّر وصف «دارنتون» كُتّاب الشارع الفقراء كما لو كانوا مشحونين بالغيرة من وضع نخبة المتعلمين، لقد كانوا يظهرون غربتهم عن المؤسسة الثقافية بالنقد الشديد الذي شبهه «دارنتون» بعامل واحد يؤدي إلى انهيار النظام القديم في فرنسا وإلى تهيئة وضع ثوري في نهايات القرن[28]. سواء كان هذا الاعتقاد الأخير حقيقياً أم لا؟! فإنه من المؤكد أن انتقادات كُتّاب الشارع الفقراء، على هذا النحو، كانت أكثر صرامة وأكثر صراحة مقارنة بما كتبته أقلام صفوة الكُتّاب الذين كانوا غالباً، مثل «فولتير» و«ديدرو» إما مأجورين أو مكلفين من قبل الملكيات الحاكمة مثل كاترين امبراطورية روسيا (1729ـ1786) أو فريدريك العظيم في بروسيا[29]. كانت هناك طريقة أخرى لتقسيم جمهورية

---

(28) Darnton, «The High Enlightenment».

(29) هذا الكم من ردود الأفعال على الوضع القائم في الحكومة والمجتمع بدءاً من الردود المدعمة إلى الناقدة سوف تتم دراسته بعمق أكثر في الفصلين السابع والثامن.

الكلمات بين الرجل والمرأة جزء كبير من هذا التقسيم له جذوره في بعض جوانب التفكير التنويري عن الهوية الجنسية والتي سنناقشها بأكثر تفصيل في الفصل الرابع.. تخصيصاً نجد أنه بينما كانت هناك كثيرات من النساء من بين الكُتّاب الفقراء ونساء أكثر ينتمين للصفوة الاجتماعية ممن رافقن كبار الكُتّاب مثل صاحبة فولتير الماركيزه اميلي شاتيليه (Emilie Chatelet) (1706ـ1749) فإنه كان هناك في الوقت نفسه هجوم منظم من قبل عديد من الكُتّاب الرجال ينصب على قدرة النساء، بصفة عامة، على المشاركة في رصيد الأفكار والمناقشات[30]. غالباً ما انحصرت هذه الهجمات في الفكرة التي رسخها «روسو» في كتابه التعليمي «اميل» (Emile) الصادر في 1762م. وهي فكرة أن المرأة مخلوقة أملى عليها تكوينها الجسماني أن تكون مقودة بالعواطف وليس بالعقل وأن المرأة بحكم تكوينها البيولوجي مهيأة لأن تكون فقط رفيقة للرجل ومساعدة له وتغلب عليها ضرورات وظيفتها الإنجابية[31]. لماذا كان هذا الهجوم على عقلية المرأة وعلى

---

(30) Jocelyn Harris, «Sappho, souls and the salic law of wit», in A.C. Kors and P.J. Karshin, *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany* (Philadelphia, 1988), 232-58.

(31) Maurice M. Bloch and Jean H. Bloch, «Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth-Century French Thought», in

قدرتها المجردة على التفكير ملمحاً قوياً لجمهورية الكلمات تلك التي يفترض أنها تقوم على المساواة؟. في رواية «روسو» «إميل»، كانت شخصية صوفيا المناصرة للأنثى والتي قدمت بوصفها الرفيقة المُثلى لإميل شديدة الدقة لأنها اسْتُبْعِدت من التعليم بسبب أنوثتها وهذا هو الغرض الأسمى الذي حاول الكاتب أن يصوره بالنسبة لإميل. وسوف نستعرض أسباب هذا بتفصيل أكثر في مكان آخر من هذا الكتاب. ولكن من الوجهة الاجتماعية نجد أن جزءاً من المشكلة يمكن أن ينتج من الإحساس بعدم الأمان لدى النخبة المثقفة نفسها.

ما زلنا نناقش التحول من الاعتماد على الكُتّاب الكبار المأجورين إلى منتجي الثقافة المستقلين. زعمت جمهورية الكلمات أن من حقها أن تكون قوة سياسية قادرة على بناء وتشكيل الرأي العام بطريقة تتفق نظرياً مع ما تمليه المعقولية والنزاهة والإنسانية، وأن يكون لها من القوة ما للحكومات المستقرة لهذا السبب كانت استقلالية الكُتّاب عاملاً ضرورياً، فكيف يزعمون أنهم البناة الشرعيون للرأي العام إذا لم يكونوا هم أنفسهم مستقلين ومحايدين؟. تحديداً بالنسبة لغالبية

= C.P. MacCormack and M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender* (Cambridge, 1980), 25-41.

الشعب في القرن الثامن عشر كان من المستحيل على النساء أن يكن مستقلات وتلقائيات بسبب واجباتهن الأسرية ومستحيلاً أن يكن محايدات بسبب طبيعتهن العاطفية، لهذا السبب كان الرأي القائل أن مشاركة النساء تقلل من شرعية جمهورية الكلمات ككل. وضعهم الملتبس كمنتجين للمعرفة والذي لم يكن مقبولاً أبداً كجزء من جمهورية الكلمات يُظْهر إلى أي مدى، وعلى الرغم من شيوعه، كان التنوير نفسه يبدو غالباً وكأنه خصص جل طاقته لاستبعاد فئة اجتماعية بكاملها مثل النساء والفلاحين باعتبارهم ممتنعين على صوت العقل، بالقدر نفسه الذي كرّس به الطاقة لأجل بناء عالم أفضل للبشر.

بتفحص دور مؤسسات أساسية أخرى في نشر أفكار التنوير، ربما يكون من قبيل تحري الدقة أن ننظر إلى هذه المؤسسات كسبل فاعلة تهدف إلى توحيد جماعات الصفوة في المجتمع أكثر من كونها وسائل لتوصيل الأفكار إلى الآخرين من الفئات الاجتماعية المغبونة. في بريطانيا، على سبيل المثال، كان انتشار إجادة القراءة والكتابة بالإضافة إلى وجود طبقة عريضة من المهنيين الأثرياء والطبقة الوسطى التجارية قد أدى إلى وجود مؤسسات هدفها مناقشة الأفكار. وقد ساعد انضمام أعضاء من الصفوة المحلية إليها على أن

تلتقي هذه الصفوة على أرضية مشتركة ومحايدة وأن تقيم مع باقي الأعضاء علاقات وطيدة. من بين هذه الجماعات يمكن أن نذكر جمعية مانشستر الأدبية والفلسفية (Manchester Literary and Philosophical Society) التي تأسست في 1785 وما زالت تمارس نشاطها. أو الجمعية التنويرية (Lunar society). وهي جماعة تأسست في برمنجهام ضمت رجل الصناعة جوشيا ودجود (Josiah Wedgwood) والشاعر الطبيب ارازموس داروين (Erasmus Darwin) وهو جد عالم الطبيعة(*). والمخترع جوزيف اركرايت (Joseph Arkwright)[32]. مما يوضح كيف أن اهتماماً مشتركاً بالأفكار التنويرية يمكن أن يسفر عن ظهور مؤسسات اجتماعية جديدة قادرة على إحداث تفاعلات جديدة بين الصناع ورجال العلم والمثقفين المحليين. كل هذه الجماعات التي تلتقي من أجل المناقشة والاختبار كوّنت أشكالاً جديدة من العلاقات الاجتماعية التي تركز على تبادل الأفكار، وقد تم نبذ الهيئات الاجتماعية التي تميز بين أعضائها المختلفين

(*) إشارة إلى تشارلز داروين ـ (Charles Darwin) (1809ـ1882) وهو من وضع كتاب أصل الأنواع وتنسب إليه نظرية النشوء والارتقاء. [المترجم].

(32) R.E. Schofield, *the Lunar Society of Birmingham* (Oxford, 1963).

ولو وقتياً في سبيل البحث النزيه عن الحقيقة وتفحص الأفكار.

كان هذا التأكيد على المساواة متبعاً أيضاً في مؤسسة اجتماعية أخرى وهي المحافل الماسونية. ازدهرت المحافل الماسونية في كل بريطانيا وأوروبا وشهدت المشاركة المكثفة من قبل الارستقراطيين وكذلك أمراء الأسر الحاكمة مثل فريدريك العظيم في بروسيا، وفرانسيس الأول (Francis I) في النمسا، في محافل وسط أوروبا. سمحت عضوية المحافل التي كانت سريتها مفترضة بتجنب المفاضلات الاجتماعية وبتوحيد الأعضاء في سبيل التطبيق العملي في المجتمع لأفكار التنوير المحورية مثل الخيرية العاقلة. بعض المحافل الماسونية كان مفتوحاً أمام النساء، وكانت بمثابة مراكز للحوار حيث يحاول الأعضاء أن يتفهموا العالم بطرق دائماً ما كانت تطالها المسحة الأسطورية والتي توخت إعادة الإحياء الأخلاقي للمجتمع والأشخاص دون الرجوع إلى الديانات المعروفة. كانت أوبرا موزارت الناي السحري (The magic flute) باستخدامها الواسع للتخيل الماسوني واحدة من أرفع التعبيرات الفنية عن هذا المثل الأخلاقي. بالرغم من هذا فإنه في بعض أجزاء من أوروبا كانت الماسونية موضوعاً للكراهية وكانت مُحرمة من قبل الكنيسة الكاثوليكية. في بعض البلاد الألمانية أدت برامجها إلى الإحياء الاجتماعي

الكامل كما أدت سريتها إلى سوء التفسير باعتبار أنها تمثل تحدياً للاستقرار الاجتماعي والسياسي خاصة وأن بعض الماسونيين كانوا أعضاء في بعض الجمعيات السرية مثل اليومناتي (Illuminati) التي كانت تمهد لأعضائها أن يكوّنوا النظام الحاكم الجديد. وكثيراً ما قوبلت الحركة بالكراهية وخاصة في أوقات تصاعد التوتر السياسي في نهاية القرن. في هذه الخلفيات أبرزت الماسونية المشكلة المركزية في التنوير لأنها جعلت من الرأي قوة سياسية جديدة.. إلى أي حد كان استعمال هذه القوة لإحداث تغيير اجتماعي وسياسي عملياً ومبرراً!![33].

في فرنسا وإيطاليا برز دور مؤسسات مختلفة في تشجيع النقاش الدائر حول أفكار التنوير وفي التقريب بين فريقي الصفوة من القدامى والجدد. تأسست في هذه الفترة عدة أكاديميات تعليمية في عدد من المدن الريفية. كانت هذه المؤسسات هيئات رسمية وقد أرسى قواعدها شخصيات من

---

(33) Reinhard Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightemment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford, New York and Hamburg, 1988).,

وقد ترجم عن الأصل الألماني:

Kritik and Krise, Eine studie zur pathogenese der burgerlichen Welt (Freiburg and Munich, 1959), 86-97.

العائلات المالكة وكانت لها مكتباتها ومبانيها الخاصة بها، كانت العضوية مفتوحة لمن يستطيعون دفع الرسوم وهذا ما كان يعني من الناحية العملية أن يكون أعضاؤها من الصفوة المحلية وهم الارستقراطيون ورفيعو الشأن من البيروقراطية الملكية والكنسية، صفوة التجار وكذلك أثرياء المهنيين من أطباء وعسكريين، أوجدت هذه المؤسسات لتشجيع المناظرات وللتعليق على الأبحاث في المواضيع والمقالات المدروسة والتي كان يقوم الأعضاء بعرضها، ولتشجيع الحياة الثقافية عن طريق توفير الكتب. أما المؤسسات الأكثر ثراء فكانت تعلن عن مسابقات في كتابة المقالات وترصد لها الجوائز المالية[34]. وكانت المقالات الفائزة بمجرد طباعتها

---

(34) درست الأكاديميات الريفية في فرنسا في:

D. Roche, *Le siècle des lumières en province: Académies et Académiciens provinciaux, 1680-1798* (2 vols., Paris and The Hague, 1978).

أكاديميات أخرى كثيرة مثل المجتمع الملكي في لندن، أكاديمية العلوم في باريس، كانتا عى درجة أعلى من التنظيم الرسمي تحت إشراف ملكي مباشر في أواخر القرن السابع عشروالقرن الثامن عشر..

Roger Hahn, *Anatomy of a scientific Institution: The Paris Academy of Sciences 1666-1803* (Berkeley, CA., 1971), James E. Mc Clellan III, *Science Recognized: Scientific Societies in the Eighteenth Century* (New York, 1985).

قادرة على تحريك الرأي العام خارج دائرة الأعضاء الأكاديميين، وكشاهد على ذلك كان النقاش الشعبي المحتدم الذي دار بخصوص موضوع عقوبة الإعدام بعد التنافس على جائزة أكاديمية ميتز (Academy of Metz) في 1784. أو النقاش الذي دار حول الدور الاجتماعي للفنون بعد تنافس مناظر في ديجون (Dijon) في 1750[35]. هذه المؤسسات، كما أوضح المؤرخ دانييل روش (Daniel Roche) لم تؤدِ فقط أدواراً ثقافية قيمة ولكنها أيضاً ساعدت على تجميع صفوة

= وقد نوقشت المجتمعات المتخصصة في الإصلاح الاقتصادي في العمل الكلاسيكي..

Robert J. Shofer, *The Economic Societies in the Spanish World, 1763-1821* (Syracuse, 1958).

(35) فاز بمسابقة (Metz) بيير ـ لوي لاكريتيل (Pierre Louis Lacretelle) ببحثه:

«Discours sur les peines infamantes, couronne à L'Académie de Metz, en 1784 et ensuite a L'Académie francaise en 1785, comme L'ouvrage le plus utile de l'année, in P.L. Lacretelle, Œuvres Diverses (3 vols., Paris, anx, 1802), I, 171-329.

ولم يفز بهذه الجائزة قائد الثورة الفرنسية التي كانت على وشك الاندلاع روبسبيير. وفاز بجائزة ديجون (Dijon) روسو بعمله (Discours sur les sciences et les Arts) والذي أثار ضجة شعبية مباشرة. أما النصوص المتعلقة بمسابقة أكاديمية برلين للعلوم فقد ذكرت في الفصل الثاني.

المجتمع القدامى التقليديين والجدد في كل منطقة وجعلت منهم رافداً لقوة جديدة تضاف إلى «الرأي العام»[36].

ولكننا في هذا النقاش حول المؤسسات الاجتماعية والواقع الاجتماعي للتنوير نجد أننا حتى الآن نركّز على خبرة الصفوة الاجتماعية، أولئك المتعلمين والذين كانوا قادرين على دفع رسوم عضوية أي نادي أكاديمي أو محفل ماسوني أو من كانوا قادرين على دفع ثمن قدح من القهوة في مقهى أو على دفع رسم العضوية في مكتبة متنقلة، ولهذا السبب نجد أننا في الوقت نفسه كنا نركّز على سكان المدن. والآن علينا أن نلتفت صوب الجانب الآخر من المجتمع.. إلى أي مدى وبأي الوسائل تمكنت أفكار التنوير أن تصل إلى

(36) لمناقشة هذا المفهوم في التنوير يمكن الرجوع إلى:

Habermas, *Structural Transformation*, 89-117.

في الفرنسية أول من استعمل هذا المصطلح كان «روسو» في 1750 في خطاب في العلوم والفنون (الخطاب الأول) وجاء في:

R.D. and J.R Masters (eds.) *the First and Second Discourses* (New York, 1964), 50.

وفي العقد الرابع من القرن الثامن عشر كان شائعاً في المعنى الإنجليزي الذي ينطوي على الإفصاح عن الانطباع العام من خلال تصادم الآراء علنياً. وقد سُجل في الإنجليزية في 1781 كما ورد في (Oxford English Dictionary).

الطبقات الاجتماعية غير المصنفة ضمن الصفوة والتي لا تعيش في المدن؟ إلى أي مدى استطاعت أن تصل إلى سكان الريف الذين كانوا، حتى ذلك الوقت، يشكلون الغالبية العظمى من السكان في معظم البلاد الأوروبية؟!. شغل هذا الموضوع المعاصرين تأكيداً[37]، وكان أيضاً واحداً من المواضيع التي حظيت بمزيد من الانتباه من قبل المؤرخين في السنوات الأخيرة كما كان الحال بالنسبة لكل الجوانب الأخرى من التاريخ الاجتماعي للتنوير. وقد بلغ هذا الاهتمام ذروته ابتداء من سنة 1975 إذ صدرت عدة دراسات عن المكتبة الزرقاء (Bibliothèque Bleue). وكانت هذه المكتبة عبارة عن مجموعة من الكتب صغيرة الحجم قليلة التكلفة لا تراعي الأناقة في ما بها من رسوم توضيحية، أنتجت من أجل إنصاف المتعلمين في السوق الريفي بواسطة شركة أودوت (Oudot) للطباعة والنشر التي تأسست في تروي

(37) كان عديد من الكُتّاب حريصاً على ألا تصل كتبه إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا وقد كتب ديدرو يقول للناشر.. «يوجد بعض القُراء الذين لا ولن أتمنى أن يقرأوا كتبي.. إنني أكتب فقط لأولئك الذين أستطيع أن أتحدث إليهم بيسر» مأخوذة عن:

J.P. Berlin, *Le mouvement philosophique de 1748 a 1789* (Paris 1913), 73.

(Troyes) الفرنسية[38]. وقد بيعت هذه الكتب بأعداد كبيرة في المعارض الريفية وعند بائعي الكتب الرخيصة وتضمنت التقويم السنوي المحتوي على نصائح للفلاحين والتنبؤات الجوية، كما ضمت السير الذاتية لمشاهير المجرمين، وطبعات مختصرة للروايات الحديثة بالإضافة إلى الأعمال الدينية وفي الغالب الأعم كانت تحوي كتباً منها إعادة رواية قصص العصور الوسطى الرومانسية مثل مآثر رولاند (Roland Deeds) والفارس بايارد (Chevalier Bayard) وأبناء أيمون الأربعة (The four sons of Aymon). ورأى مؤرخو الأدب أن هذه الأعمال كانت أعمالاً هروبية في المقام الأول إذ إن الفلكلور الضعيف كان محروماً عن عمد من النفاذ إلى ساحة النقاش التنويري. آخرون مثل بولم (Bollum) رأوا أن المكتبة الزرقاء كانت في سبيلها للرقي بمزيد من الاقتراب من الفكر التنويري ولكنه لكي نرى المكتبة الزرقاء بهذه الطريقة يعني أن نبالغ في تبسيط التعقيدات القائمة في العلاقة بين ما اصطلح المؤرخون على تسميته بالثقافة الراقية والثقافة الشعبية، ثقافة

---

(38) G. Bollème, *la Bibliothèque Bleue: Littérature populaire en France aux XVII^e et XVII^e siècles* (Paris 1980); R. Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVII^e siecles: la bibliothèque bleue de Troyes* (Paris, 1964).

النخبة وثقافة العامة. حتى باستبعاد المشاكل السخيفة التي أحاطت بتعريف كلمة الثقافة نجد أن هناك براهين كثيرة على تداخل في النقاط الثقافية المرجعية عن الطبقات الاجتماعية وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه المكتبة الزرقاء، على سبيل المثال، تسوّق رومانسيات العصور الوسطى إلى قرائها المتواضعين كانت هذه الرومانسيات تُباع أيضاً للطبقة الراقية من أعضاء المكتبة العالمية للروايات (Bibliothèque Universelle des Romans) بادئة بما أسماه مؤرخو الأدب إحياء الأدب القوطي (Gothic Revival)(*)[39]. يجب أيضاً ألا ننسى أن أكبر المجموعات العاملة التي عاشت في معظم

(*) الأدب القوطي (Gothic literature). هو نوع من الأدب الرومانسي الذي انتشر في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وكانت أحداثه تدور داخل القلاع أو الكاتدرائيات المبنية على الطراز القوطي بما فيها من الغرف التي تسكنها الأشباح أو السلالم السرية والمداخل الخفية. كان أهم الكُتّاب الإنجليز هوراس والبول ـ (Horace Walpole) وآن رادكيلف ـ (Ann Radcliffe) وكتبها بعد ذلك من الأميركان هنري جيمس (Henry James) ووليام فولكنر (William Faulkner) ويتضمن الأدب القوطي الرواية النثرية والشعر، والسمة الغالبة عليه هي عناصر العنف والرعب والقوى الخفية. [المترجم].

(39) نشرت المكتبة العالمية للرواية (Bibliothèque Universelle des Romans) بين 1775 و1789 وتدين بالكثير إلى تعديلات العصور الوسطى في (Comte de Tressan).

المدن كانت تتمثل في خدم المنازل ذوي الأصول الريفية والذين عاشوا في تلاصق إجباري مع مخدوميهم. ونستطيع أن نفترض أن دورهم في النقل بين المدينة والريف، أو بين المخدومين الحضر والفلاحين، كان ذا أهمية خاصة في أي تمييز حاسم وسريع بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية أو بين مجتمع الحضر والمجتمع الريفي. وقد دُعِّم هذا الدور في نقل الثقافة عن طريق التوسع في نطاق الخدمة البريدية في غرب أوروبا على الأقل مما شجع حتى أولئك القادرين بالكاد على القراءة أن يوصلوا خبراتهم وأفكارهم لبعضهم البعض(40). يؤيد هذه الصورة أيضاً كتاب روجر موشمبلد الذي يرى في نهاية القرن الثامن عشر زمناً للتقارب الثقافي العظيم. ويحدد، بصفة خاصة، الطبقة الوسطى السفلى في

---

(40) بومارشيه فيجارو (وهو أصل شخصية أوبرا موزارت) لم يكن من الممكن أنه المرافق الوحيد للجنكمان في العقد التاسع من القرن الثامن عشر. لكي يكون معتاداً على بعض من آخر الأفكار. في فيلادلفيا كان عمال الدكاكين وذوو المهارات أعضاء في الجمعية الأميركية لتشجيع ونشر المعلومات المفيدة والتي قامت عليها جمعية الفلسفة الأميركية (American Philosophical Society) كانت الصور أيضاً من الوسائل القوية لنشر أفكار التنوير. على سبيل المثال ويليام هوجارث (William Hogarth) (1697ـ1764) الفنان البريطاني العظيم صمم سلسلة منحوتاته في 1751 من أجل الطبقة العاملة.. طالع:
Hogarth, vol. II (New Haven and London, 1971), 109.

فرنسا كمسرح لامتزاج ثقافة الصفوة مع الثقافة الشعبية[41]. مؤرخون آخرون للثقافة في هذه الفترة مثل رولاند شارتييه (Roland Chartier) ركزوا على المشاكل الكأداء التي تعترض كل من يحاول أن يصل إلى القراءات والأفكار الحقيقية للفلاحين والعمال عن طريق استقراء صورتهم في الفن والأدب. ويبدو أن دراسات «شارتييه» قد كشفت النقاب عن عالم تقليدي ـ في معظمه ـ بقي فيه الريفيون غير متأثرين تقريباً بأفكار التنوير[42]. صورة مماثلة تظهر في أعمال روبرت دارنتون والتي يصف فيها بدقة التكوين العقلي لصغار الحرفيين الحضر في باريس[43]. هذان المؤرخان كلاهما وبالرغم من عديد من الصراعات بينهما يقدمان صورة للاختراق الاجتماعي للفكر التنويري والذي كان شديد الاقتراب من نمط معين من الرأي في التنوير نفسه. عديدون من الإصلاحيين التنويريين اقتربوا من سكان الريف بطريقة تذكرنا بالطريقة التي تعامل بها المبشرون في القرن التالي مع

---

(41) Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des blites dans la France moderne* (Paris, 1977).

(42) Roger Chartier, «Figures of the Other: Peasant Reading in the Age of the Enlightenment», in *Cultural History,* 151-71, and in Dix-huitième siècle, 18 (1986), 45-64.

(43) Darnton, *The Great Last Massacre,* especially the title study.

السكان المحليين. لقد رأوا الفلاحين وكأنهم مخلوقات تعيش في عالم مختلف غير قادرين على فهم التنوير ومستغرقين، كبديل عن التنوير، في خرافات فلكلورية غير مفهومة وتقاليد غير عقلانية وانتماءات دينية. كان اختراق مقاومة الفلاحين للتنوير واحداً من أهم أهداف الإصلاحيين الاجتماعيين في التنوير وإن كانوا في الوقت نفسه قد يئسوا من قدرتهم على إتمامه[45]. في الخلاف بين دارنتون وشارتييه وموشمبلو يمكننا ببساطة أن نستنتج أن جماعة المحكمين لم تدل بعد بدلوها.. كثرة المواضيع.. صعوبة المقارنة بين البلاد المختلفة. معضلة التمييز بين تعريف كل من الثقافة الراقية والثقافة الشعبية. ندرة المقارنات وتفاعل الدلالات... كل هذا يعني على الأرجح وفي كل الأحوال أنه لا يوجد حل لهذه المشكلة بتعريفها الحالي.. كل ما نستطيع أن نستخلصه هو أن التعقيد الشديد في التفسير التاريخي في هذا الموضوع يمكن أن يعكس بحد ذاته حقيقة غامضة وغير ثابتة عن

---

(44) Harvey Mitchell, «Rationality and Control in French Eighteenth - Century Medical Views of the Peasantry», *Comparative Studies in society and History,* 21 (1979), 81-112, D. Outram, *The Body and the French Revolution* (New Haven and London, 1989) 41-67.

(45) طالع الفصل السابع.

الاختراق الاجتماعي لفكر التنوير. ويجب أن يذكرنا هذا أيضاً أن الأفكار والآراء الهامة والمواقف لم تهبط هكذا ببساطة من الصفوة المثقفة المتعلمة إلى الجماهير المتعطشة.. من الممكن أن حركة ما قد حدثت في الاتجاه المعاكس..

الخلاصة

شهد عصر التنوير تحولات كبرى في إنتاج وطرح الأفكار عن طريق الطباعة والنشر بصفة خاصة. أنشئت مؤسسات اجتماعية جديدة اعتمدت على تبادل الأفكار وليس على ظهور أو تمييز الطبقة الاجتماعية أو الثقافية. أصبحت المعلومات والقدرة على النقاش على الملأ واحدة من الطرق التي يكتسب بها الشخص مكانته إذا كان لا ينتمي إلى الطبقة الأرستقراطية بالمولد. نشأت في الوقت نفسه تجارة عالمية في السلع الاستهلاكية شملت المنتجات الثقافية المحمولة مثل الكتب والصحف والنبذات والرسومات وأصبحت الثقافة، بصورة متزايدة، سلعة تجارية وقد استكشف هذا التقدم في التحليل الفلسفي للتنوير بواسطة «هوركيهيمر وأدورونو»، وقد أشرنا إليهما سابقاً. إن سهولة الحصول على المعلومات وحضور المساجلات بالنسبة لعدد كبير أصبح عملاً ربحياً كبيراً لم يقم به فقط صفوة المجتمع من العاملين من التنوير ولكن حشد من محترفي الكتابة والتي لا نذكر أسماء معظم

أصحابه. حملت الفنون والأعمال البصرية أيضاً الأفكار لعدد كبير من المشاهدين غير المنتمين إلى الصفوة الاجتماعية. أدى كل هذا إلى خلق الرأي العام كقوة يمكن الاعتماد عليها. ظهر تناقض آخر كبير في التنوير وهو الطريقة التي أثر بها الرأي العام كقوة سياسية ناقدة وقد تم تفعيله في الوقت نفسه. من خلال العديد من الآليات الاقتصادية والاجتماعية نفسها أصبحت الثقافة جزءاً من نظام دولي للتجارة والتبادل. هل خلقت التجارة بحد ذاتها ذلك العالم الشعبي؟ يعتبر هذا سؤالاً لم يحسم المحلفون الإجابة عنه.

رغماً عن كل هذا كما أشار دانييل روش أتى نمو الرأي العام بمشكلة أساسية أخرى.. وهي تعريف الصفوة الحقيقية. هل كانت صفوة بالميلاد أم بالثقافة؟! مشاكل ضبط ونشر المعلومات والأفكار أصبحت جزءاً من علاقة صعبة متعثرة بين الطبقات الاجتماعية وأصبحت أيضاً جزءاً من العلاقة بين المجتمعات والدول والممالك والطبقات الاجتماعية.

الفصل الثالث

ظهور الوثنية الحديثة
الدين والتنوير

«ما زالت الغالبية العظمى تعتقد أن التنوير لم يُعنَ بشيء سوى الدين»..

«جون بيزل»

«بعدما يتم التخلص من كل التعصبات والخرافات، يبرز السؤال.. وماذا بعد؟.. ما هو اليقين الذي ينشره التنوير في مكان هذه التعصبات والخرافات؟».

«جورج ويلهيلم فريدريك هيجل»

«ذات يوم تعرّفت على عالم باللاهوت.. كان يعرف البراهمة والكلدانيين والسريانيين والمصريين كما أنه كان يعرف اليهود. كان عالماً

بقراءات الإنجيل المتعددة. وكلما زادت معرفته الحقيقية كانت ثقته تهتز بكل شيء عرفه. كان سلفياً طوال حياته. وعند موته اعترف أنه بعثر حياته بلا فائدة».

«فولتير»[1]

كما سبق ورأينا، تم تعريف مصطلح التنوير بعدة طرق مختلفة من قبل كل من معاصريه والمؤرخين المتأخرين. ولكنه لا يوجد موضوع يبدو فيه التباعد بيِّناً بين التعريفات المعاصرة وتلك الأقدم أكثر من موضوع الدين. قليلون من المؤرخين ظلوا حتى وقت قريب يرددون قول جون بازيل (Johann Pezzel) الخاص بمركزية المواضيع الدينية بالنسبة للتنوير، في الحقيقة، كثيرون من المؤرخين المتحفظين في القرن التاسع عشر رأوا أن التنوير كعصر لسقوط الدين الغامض تميز بالجهد المتعمد للإقلال من شأن المعتقد الديني

(1) Johann Pezzl, *Marroknische Briefe* (Frankfurt and Leipzig, 1784), 174-5, G.W.F. Hegel, *Phernomenolgie des Geistes* (ed.), Johannes Hoffimeister (Hamburg, 1952) 397.

الصيغة الإنجليزية (The Phenomenology of mind)، وقد ترجمها: J.B. Baillie (New York and Euonston, 1967), 576, Voltaire Philosophical Dictionary (1764), article «Theologian».

والمؤسسات الدينية، وتمادى البعض حتى إنهم ربطوا بين المواقف ضد الدينية التي دعمها التنوير وبين اندلاع الثورة الفرنسية نفسها في 1789 (انظر الفصل الثامن). عديدون من المؤرخين المحدثين أيضاً أخذوا بالرأي نفسه. كان بيتر غراي (Peter Gray) هو الذي خصص جزءاً من دراسته المفصلة عن التنوير تحت عنوان «ظواهر الوثنية الجديدة» وعلى المنوال نفسه فعل كيث توماس (Keith Thomas) الذي رأى القرن الثامن عشر بمثابة عصر «تحرير العالم من الخرافة»، وكان بهذا يعني انهيار الطريقة التي نرى بها العالم وكأنه مليء بالقوى السحرية والروحية وبالقوى التي تحكم كوناً غامضاً.

يقول «توماس» إن هذا التغيُّر في القيم الدينية كانت له عدة تداعيات بالغة الأهمية. من رؤية (اللّه) كقوة تتحرك خارج وخلف العالم المخلوق، يقول توماس، أن (اللّه) أصبح مقصوراً على العمل من خلال الأسباب الطبيعية ومتجاوباً مع القوانين الطبيعية المطروحة للدراسة الإنسانية[2]. بينما لم يرَ «توماس»، بالتأكيد، أن التنوير كان يعني نهاية الاعتقاد الديني إلّا أنه كان يقول بتحول أساس جذري في

(2) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth-Century England* (London, 1983), 640-659.

المفاهيم الدينية منذ بدايات القرن الثامن عشر. إلَّا أن هذه الرؤية للتنوير كعصر لسقوط الدين الغامض الذي يخرق قوانين الطبيعة، لم تكن مقصورة على المؤرخين الناطقين بالإنجليزية. رأى ميشيل فوفيل (Michel Vovelle) هو الآخر انحساراً بطيئاً في المعتقد الديني قد وصف بطريقة تراجيدية نوعاً ما «ارتداداً عن المسيحية» في جنوب فرنسا ووجد أن ما يبرهن على هذا هو انحسار استعمال العبارات الدينية في الوصايا وانخفاض وقف الممتلكات على الأغراض الدينية. بالرغم من اختلاف الآراء حول كتابه، بسبب المصادر التي اختارها بصفة أساسية، إلَّا أنه بدا جذاباً للكثيرين بالرغم من هذا، لأنه أشار إلى ارتباط بين انحسار الاعتقاد الديني قبل 1789 والمحاولات التي تمت أثناء الثورة الفرنسية من أجل إقصاء الاعتقاد المسيحي في فرنسا ومن أجل إفراز شكل جديد من الدين الطبيعي العقلي[3]. وهكذا نجد أن «غاي وفوفيل وتوماس» كلهم أنتجوا أعمالاً تقول إن التنوير شهد إما هبوطاً مطلقاً في المعتقد الديني أو تحولاً جذرياً في معناه وخلفيته ولم تكن هذه رؤية جديدة للتنوير. إن إرجاع هذه

---

(3) Michelle Vovelle, *Piété barouque et dechristianisalion en Provence au XVIII^e siècle: Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments* (Paris, 1973).

الفكرة إلى أصولها لا يعود فقط إلى المؤرخين المحافظين الذين درسوا العلاقة بين التنوير والثورة في القرن السابق. يدعم هذه الفكرة أيضاً التحليل المعاصر لوقع التنوير على الدين الذي طرحه الفيلسوف الألماني العظيم هيجل (G.W.F. Hegel) (1770ـ1831). كثيراً مما قاله في هذا الموضوع جاء أيضاً في حوار التنوير (Dialectic of Enlightenment) الذي كتبه كل من هوركهيمر وأدرونو[4]. يبرز تحليل «هيجل» أن المواضيع الدينية تشير إلى تحولات أساسية في فكر التنوير. كان التنوير، عند هيجل وبخاصة في فرنسا، حركة دينية في صلبه إذ تقبل الفلاسفة فكر الإصلاح الديني اللوثري ولكن بشكل جديد. كان كل من الإصلاح والتنوير، عند هيجل، إسهاماً من أجل الغاية نفسها ألا وهي تحقيق الحرية الروحية للبشر.. «ما زرعه لوثر في القلوب كان حرية الروح» وبالرغم من هذا يقول هيجل إن التنوير أخطأ الطريق عندما اعتبر أن الإيمان يجب أن يكون مُقيّماً من جهة العقل. كان هيجل معنياً أيضاً بأن هجوم الفلاسفة على حقيقة الخبرة الروحية يعتمد كذلك على فكرة أن كل الأفكار الحقيقية تأتي

---

(4) Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York, 1972).

في النهاية من الخبرات الحسية فقط. وكان هذا يعني لهيجل أن التنوير، بدلاً من أن يكمل رسالته التاريخية لإتمام الإصلاح، ألحق بالإنسان خطراً شديداً ألا وهو تدمير الإيمان بالكامل. فإذا ما حدث هذا، بحسب هيجل، يكون قد دمر جانباً أساسياً من معرفة الإنسان بنفسه وعلاقتها بالمطلق وبالروحي.

كانت لهم فيما سبق سماءٌ مزينة بوفرة ثرية من الأفكار والتخيلات. كان معنى كل هذا معلقاً بخيط من النور يرتبط بمثيله السماوي. بدلاً من الانغماس في هذا العالم الحاضر تطلع الإنسان إلى ما وراءه وتتبع هذا الخيط إلى وجود عالمي آخر، إذا جاز لنا القول. كان على بصيرة الروح أن تتحول بسرعة وأن تلمح بسرعة أشياء من هذا العالم. وقد استغرق هذا وقتاً طويلاً قبل أن تستطيع الشفافية، التي تتسم بها الكائنات السماوية فقط، أن تخترق العتمة والاختلاط الذين يُغلفان حواس الكائنات العالمية، وأن تعطى انتباهاً إلى «هنا والآن» كما هو كائن. انتباهاً لما سبق تسميته الخبرة. إنها مغامرة مثيرة ومُعْتبرة. والآن يبدو أننا نلتفت صوب الاتجاه المعاكس.. الحواس مشدودة بقوة إلى الأشياء الأرضية حتى إنها تحتاج إلى قوة هائلة لكي نسمو بها. جذب الروح شديد حتى إنها مثل جائل في الصحراء يلهث وراء رشفة ماء، تبدو الروح متعطشة فقط إلى المشاعر المجردة للانهائية عامة من أجل إنعاشها.

بالإضافة إلى هذا قال «هيجل» إن التنوير فشل في إنتاج أي منظومة من المعتقدات يمكنها أن تأخذ مكان الإيمان الديني. اعتقد «هيجل» أن التنوير في الحقيقة غيّر خلفية السجال في موضوع الدين بعيداً عن أسئلة الحقيقة الدينية/ اللاهوتية التي شغلت عصر الإصلاح الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكي تصبح منشغلة بالدرجة نفسها بوظيفة الدين بمعنى توفير الاستقرار الاجتماعي. من جهة أخرى، وبحسب «هيجل» رأى التنوير الدين، ببساطة، كمحصلة ناتجة من ظاهرة أخرى مثل قوانين الطبيعة التي كانت قابلة لأن يتعرف عليها الإنسان. على أية حال، لم يعد للدين ذلك الوضع المستقل في انتمائه لعالم من الإيمان معروف للإنسان معرفة جزئية فقط. وأصبح مستوعباً بالكامل في الاحتياجات البشرية والفهم البشري. بمجرد أن أصبح الإنسان، بحسب ما قال هيجل، هو الغاية في حد ذاته في فكر التنوير وبمجرد افتقاره للتطلعات الدينية، ما لبث أن وقع في فخ أنانيته وأصبح غير قادر على الحكم على نفسه حكماً عادلاً وغير قادر على أن ينسج علاقات غير نفعية مع أقرانه البشر. هكذا نجد أن هيجل مثله مثل «كانط»، رأى في التنوير مشروعاً غير مكتمل للحرية العقلية والروحية. ولكن، بالنسبة لهيجل، أفسد التنوير نفسه وترك رسالته الدينية غير

مستوفاة بسبب طبيعة صورة الإنسان كما أفرزها والتي أكدت على الاستقلالية البشرية والاكتفاء الذاتي[5].

استعرضنا رؤى، ذات تأثير بالغ، للعلاقة بين التنوير والدين. لم تكن رؤية هيجل للفكر الديني للتنوير بلا سند واضح خاصة بالنسبة لفرنسا. حركات دينية مثل الربانية (Deism)[*] كانت لها قوتها خاصة في بريطانيا وفرنسا وقد

---

(5) هذا التحليل يدين فيه بالكثير للويس هنكمان:

Lewis Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Gainesville, Florida, 1984), chapter 5.

وطالع أيضاً:

H.R. Trevor-Roper, «The Religious Origin of the Enlightenment» in his *Religion, Reformation and Soul change*, 3rd ed. (London, 1984).

مأخوذة عن:

Hegel, *Phenomenology of Spirit*.

وترجمها:

A.V. Miller (Oxford, 1977), 5.

(*) الربانية (Deism) هي فلسفة دينية عقلانية انتشرت في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر في إنجلترا بصفة خاصة وهي تقوم على أن الدين فطرة موجودة في الإنسان أساساً والمعلومات الدينية يمكن تحصيلها بإعمال العقل دون الخضوع لتعاليم أو لطقوس أي مذهب ديني بعينه. أهم روّاد الربانية في القرن السابع عشر هم إدوارد هيربرت (Edward Herbert) وجون تولاند (John Toland) وشارلز بلونت (Charles Blount) وكلهم انتقد التفسيرات الدينية غير المنطقية وبعضهم أنكر

أنكرت أن يكون الإنسان قادراً على معرفة أي معلومات عن الخالق سوى حقيقة وجوده المجردة. كتّاب مثل «فولتير»، من جهة أخرى، حاربوا بلا هوادة كل تصور للديانة المنظمة وقالوا إن الشعائر الدينية يجب أن نتحملها فقط لفائدتها في تحقيق الاستقرار الاجتماعي وليس بسبب أن ما تقوله صحيح وحقيقي. الماديون مثل جوليان دي لاميتريي (Julien de la Mettrie) (1709ـ1751) قال في الرجل الآلي (L'Homme Machine) في 1747 إنه لم يوجد شيء مثل الروح وإن كل المعرفة تأتي في النهاية من انطباعات حسية من العالم الفيزيائي المحيط[6]. «بارون هولباخ» قال أيضاً في معالجة مادية رديئة أخرى. . نظام الطبيعة (Système de la Nature) في 1771، إنه لا بدّ من استبعاد الدين كليّة لكي يستطيع البشر أن يوائموا بين أنفسهم وبين الطبيعة[7]. مرة أخرى، الفكر

= المعجزات وشكلت هذه الحركة تحدياً للفكر الديني التقليدي وأثرت على فكر «جون لوك» و«دافيد هيوم» في إنجلترا، وفولتير في فرنسا، وبنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون وواشنطن في أميركا وتبنى بعض أفكارهم فيما بعد أصحاب المذهب التوحيدي (Unitarianism) والحداثي (Modernism). [المترجم].

(6) Julien Offray de la Mettrie, *L'Homme Machine* (Paris, 1981).

(7) Paul-Henri Thomas D'Holbach, *Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (Paris, 1969).

الاقتصادي في التنوير في أعمال رجال من أمثال «آدم سميث» أدى إلى تعريف الأفراد كباحثين مستقلين عن المنفعة الشخصية وليس عن الخلاص.

ومع هذا فإن تصورنا للتنوير كأنه «وثنية حديثة» ما يلبث أن يلقى قدراً كبيراً من التعقيد بمجرد استبعاد التركيز على تلك المجموعة الصغيرة من المفكرين الـ «ضد دينيين» بالضرورة والذين ينتمون بصفة أساسية للتنوير الفرنسي. كما سبق ورأينا أن مفكرين بقامة «هيجل» رأوا أن التنوير حركة لا يمكن فهمها إلا من خلال التصنيفات الدينية مع هذا فإن علينا أن نقيم دعواه (ادعاء هيجل) أن التنوير سبّب إفساد الطبيعة الدينية للفرد. أسفر التنوير في الحقيقة عن عديد من الاستجابات المتنوعة للمنظومة الدينية تتأرجح ما بين البغض الفولتيري الشديد للدين مروراً بمحاولات دعم الفكر الأرثوذكسي عن طريق توضيح عقلانيته، اتفاقه مع قوانين الطبيعة. ويمكن أيضاً أن نرى في هذا القرن كثيراً من الإبداع الديني حتى إبداع السمة الجديدة والمميزة للفكر الديني وهي فكرة «التسامح»، والتي كانت من أهم ما أورثه (القرن الثامن عشر) للقرون التالية. لم يشهد التنوير فقط محاولات تثبيت المعتقد الأرثوذكسي بتوضيح قبوله للمنطق البشري ولكنه شهد أيضاً الحركات الدينية القوية مثل الميثودية الإنجليزية

(English Methodism)[*]، اليقظة الكبرى في مستعمرات أميركا الشمالية (Great Awakening)، وظهور الطائفة السّرية المعروفة باسم الحسيدية[**] بين اليهود البولنديين، وظهور الحركة الدينية التقويّة [***] في المقاطعات الألمانية وقد

(*) الميثودية (Methodism) حركة بروتستانتية عالمية بدأت في 1729 على يد مجموعة من طلبة جامعة أكسفورد بإنجلترا تفرغت للعبادة والدراسة والخدمة المسيحية حتى أطلق عليهم زملاؤهم النادي المقدس أو الميثوديين إشارة إلى الأسلوب الذي كانوا يمارسون به تدينهم. تعارض لاهوت الميثودية مع نظرية «كالفن» عن القدر المحتم مسبقاً (Predestination) ولقيت هذه الحركة المعارضة من الكنيسة البريطانية إلا أنها نشرت الروح الدينية بين الفقراء وقد انتشرت في أميركا قبل الثورة الأميركية عن طريق المهاجرين من إيرلندا وإنجلترا وأهم مؤسس هذه الحركة هو جون ويسلي (John Wesley). [المترجم].

(**) الحسيدية (Hassidism) حركة يسرف أعضاؤها في الولاء للشريعة اليهودية والأعمال الخيرية ويرجع تاريخهم القديم إلى ما قبل الميلاد حينما تضامنوا مع المكابيين في مقاومة إضفاء الطابع الهلليني على الهيكل. أما الحسيدية الحديثة فقد ظهرت منتصف القرن الثامن عشر على يد بعل شيم نوف الذي اهتم بالتأكيد بالثقة الخالصة بالله تعالى وتعميق العبادة اليهودية والبعد عن المظاهر وشكل الفقراء معظم أعضاء هذه الحركة. [المترجم].

(***) التقوية (Pietism) حركة إصلاح لوثرية ظهرت في ألمانيا في القرن 17ـ18 أكدت على التدين الفردي وممارسة خبرة الإيمان في الحياة اليومية وقد اشتق هذا الاسم من (Collegia Peitatis) ـ أي الاجتماعات التطوعية التي كان ينظمها فيليب جاكوب سبينر

أكدت كلها على الإيمان الشخصي والعاطفي. الخلافات الدينية بين المسيحية واليهودية كان لها أيضاً وقع تبادلي قوي على نمو الدراسات التاريخية في هذه الفترة مما انطوى على إعادة شاملة للنظرة إلى التفكير في التطور التاريخي للمجتمع البشري. في الوقت نفسه وضعت حركة الربوبية العلاقة بين الدين والعلم في صياغة حادة، والربوبية هي الاعتقاد في أن ما يمكن أن نعرفه عن الخالق لا يتعدى حقيقة وجوده كعلّة لعمل القوانين الطبيعية التي تحكم الكون. كان هذا القرن زمناً للتجديد الديني وللمناظرات المحتدمة والمتعددة والتي لا يمكن بالتأكيد أن نحصرها في صيغة صيحة المعركة الشهيرة التي أطلقها فولتير قائلاً (Ecrasez L'infame) فلنمح عار الدين المقنن.

دعنا نتجه أولاً إلى أكثر أفكار التنوير تميزاً وهي أهمية التسامح الديني. بالرغم من ظهور بعض الأصوات وخاصة في إنجلترا وفرنسا في القرن السابع عشر والتي أبدت

= (Philip Jacob Spener). لم ينفصل أعضاء هذه الحركة عن الكنيسة الأم ولكنهم حاولوا تغييرها من الداخل عن طريق اجتماعات الصلاة ودراسة الكتاب المقدس في مجموعات صغيرة في البيوت تأثرت التقوية بالتطهرية (Puritanism) في إنجلترا. وأثرت على الحركة الدينية في إنجلترا وأميركا كما أنها أثرت على الميثودية. [المترجم].

التسامح، إلا أن القرن الثامن عشر هو الذي شهد القرارات والمناظرات الجادة في هذا الموضوع. حقيقة وفيما يخص الدين يمكننا أن ننظر إلى قرن التنوير وكأنه قد وُضِع في إطار معيارين هامين للتسامح. في 1689 مرر البرلمان البريطاني قانون التسامح في بريطانيا العظمى (Toleration Act in Great Britain) والذي قلل بدرجة كبيرة (وإن لم يمح) العقوبات القانونية ضد أولئك الذين لم ينضموا للكنيسة البريطانية وخاصة الكاثوليك والمتمردين. في 1787 أصدر العرش في فرنسا مراسيم سمحت بتسامح محدود في بعض التخفيف من العوائق المدنية أمام البروتستانت بينما توجد بين هذين المرسومين فترة طويلة من النضال والنقاش حول هذا الموضوع.

لماذا كان من المتوجب أن يثير موضوع التسامح الديني كل هذا الشجن القوي وهذا الجدل المستمر في التنوير؟. لقد حدث هذا بدرجة كبرى لأن التنوير لم يكن فقط وريثاً شرعياً للحرية الفكرية ولكنه كان أيضاً وريثاً للصراعات العسكرية والسياسية والتي أثارتها محاولات لوثر لإصلاح الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر. ابتداء من القرن السادس عشر وحتى سلام وستيفاليا في 1648 كانت الدول التي تختلف الانتماءات الدينية لحكامها تحارب بعضها البعض، جزئياً على الأقل من أجل فرض اعتقادها الديني

على مناوئيها. في الوقت نفسه الذي احتدم فيه الصراع بين الدول تنامت المعارضة الدينية داخل مقاطعات الدول الكاثوليكية مثل فرنسا، أفرزت أقليات بروتستانتية متأهبة للقتال، والدول البروتستانتية مثل إنجلترا اضطهدت الكاثوليك وواجهت بالقدر نفسه تصعيداً من قِبل الطوائف البروتستانتية المعادية داخل حدودها هذا الصراع الديني الداخلي كان تربة خصبة للتدخل الأجنبي. في كل من المعسكرين البروتستانتي والكاثوليكي كان هناك تمسك واسع النطاق بأن المخطئين ليس لهم حقوق وأن أولئك الذين يعتقدون رؤى دينية مخالفة للعرش الحاكم اعتبروا أشخاصاً غير موالين ويشكل وجودهم تحدياً لوحدة واستقرار المجتمع والدولة. كانت محاولات التنوير تناول موضوع التسامح بجدية، إلى حد كبير، محاولات أيضاً لمواجهة الماضي القريب ومحاولات للتأثير على النتائج المستقبلية. اشتبك مفكرو التنوير في صراع مع ماضٍ يحتشد فيه تعصباً دينياً بالدرجة نفسها التي يشتبك بها نهاية القرن العشرين مع المواضيع التي أثارها الهولوكست.

بعض من هذا بدأ يتغير عندما أدى صلح «وستفاليا» إلى قرب انتهاء مدة طويلة من الحرب في أوروبا، وهي حرب الثلاثين عاماً، واحد من أهم أسبابها يمكن أن نجده في العداء بين الدول البروتستانتية والكاثوليكية. شهدت سنة

1648 نهاية الحرب بين الدول من أجل تدعيم الولاء للدين. بعض الحكام ظلوا يحاولون فرض الدين الواحد داخل حدود دولهم لأن الصراع الديني الطويل قبل 1648 لم يؤدِ بالطبع إلى تجانس ديني داخل أي دولة. إلا أن التحول في الموقف الدولي كان يعني أن كلاً من القساوسة والعائلات الحاكمة لم يعودوا بعد متأهبين للقتال من أجل المواضيع الدينية. في القرن الثامن عشر واجهت الدول، بصورة متزايدة، ضرورة اتخاذ قرارات فيما إذا كان عليها أن تستمر في النضال من أجل وحدة الكنيسة داخل حدودها، أو أن تتعايش مع التنوع الديني، وإذا كان هذا هو الوضع.. فإلى أي مدى ظهر في الوقت نفسه مد فكري يتطلع إلى الماضي باشمئزاز ليرى ما كان فيه من دمار وفوضى سببتهما الصراعات الدينية داخل كل دولة بحد ذاتها وبين الدول مع بعضها البعض؟! هل كان الصراع وعدم الاستقرار ثمناً باهظاً دُفع من أجل توحيد الدين؟. مما اتضح أيضاً وبصورة متزايدة أن الاعتقاد الديني لا يمكن فرضه بأي حال من الأحوال كان الرأي الذي أخذ في الانتشار هو أن الاعتقاد الديني شيء لا يجب أن يُفرض على الإنسان كما تُفْرض عليه القوى الأجنبية. ولكنه ينبع بحرية من ملكات داخلية مثل الضمير والعقل. ولهذا فإن محاولات فرض وحدة الدين بالقوة كانت عملاً أخرق.

ومع هذا فإنه بالرغم من المد المتصاعد للرأي الذي

يحبذ التسامح الديني والذي ظهر على سبيل المثال في كتاب فولتير بحث في التسامح (Traite de la Tolerance) (1763)، لم يكن من السهل بالنسبة لكثير من الحكام أن يخطوا خطوات حاسمة في اتجاه تطبيق هذا قانونياً. إن التعايش الديني الذي يبدو بوضوح مقبولاً جداً بالنسبة لنا كان في الواقع قد أثار عدة إشكاليات عن طبيعة الدولة والملكية والتي كان من الصعب إيجاد حلول لها. لهذا السبب كان انتصار التسامح الديني غير سريع وغير مباشر كما تذكرنا بذلك الفجوة الزمنية بين قانون التسامح في بريطانيا ومرسوم التسامح في فرنسا.

بالنسبة للكثيرين كان التسامح يطرح من الحلول القدر نفسه الذي يطرحه من المشاكل.. كيف يمكن أن ننظر لأشخاص تختلف عقيدتهم عن عقيدة الحاكم أو الكنيسة الرسمية وأن نعتبرهم صادقي الولاء؟ وهل يمكن لهم أن يلتزموا ويفوا بالعهود؟ إلى أي مدى يمكن أن يؤدي انتشار التسامح الديني إلى تغيير طبيعة الدولة والنظام الملكي؟. كان هذا التساؤل الأخير مهماً بصفة خاصة في وقت كانت فيه معظم الدول تحكمها ملكيات تستمد شرعيتها، ولو جزئياً، من إعلان ولائها لكنيسة معينة. ولكي نعطي ولو قليلاً من الأمثلة نذكر الملكية الفرنسية التي كانت تحكم عدداً لا بأس به من البروتستانت. أصدرت تعهداً ملكياً بالقضاء على

الهراطقة، كانت الملكية الإنجليزية هي الرأس العلمانية للكنيسة الإنجليزية، ملك بروسيا كان الأسقف الأعلى (Summus episcopus) للكنيسة اللوثرية. وهكذا نجد أنه يأتي في صميم النضال من أجل تسامح ديني تدعمه الدولة أن يحدث انتقال من فكرة الدولة الملكية التي يجب أيضاً بالضرورة أن تضم مجتمعاً متجانساً من المؤمنين إلى فكرة الدولة غير المنحازة حيث يمكن الفصل بين الانتماءات الدينية والولاء للدولة نفسها، بمعنى آخر.. الانتقال من نظام سياسي قديم تحديداً إلى نظام أكثر اقتراباً من النمط الحديث. على سبيل المثال، بالنسبة لحاكم مثل ماريا تريزا (Maria Theresa) ملكة النمسا والتي اعتبرت أن دورها هو أن تحكم بكل دقة كملكة كاثوليكية وكانت راغبة في طرد عدة آلاف من مواطنيها البوهيميين البروتستانت لمواصلة العمل في سبيل إقامة دولة كاثوليكية متجانسة.

كان هذا موضوعاً اختلفت فيه الآراء بتنوع شديد. على سبيل المثال، «ماريا تريزا» وابنها ووريثها «جوزيف الثاني» كانت لهما وجهتا نظر متعارضتان بشدة في موضوع التسامح وهما رأيان يعكسان مثاليات مختلفة في طبيعة نظام الحكم العصري وبالتالي في دور الحاكم. أراد «جوزيف» أن يتمكن من معاملة الأشخاص بصرف النظر عن الانتماءات الدينية. كانت «ماريا تريزا» ترنو إلى نظام حكم لا يزال يرتبط بصورة

ما بمثالية وحدة الملكوت المسيحي والتي كان الإصلاح قد حطمها. هنا وجهتا نظر عالميتان تعارضان بعضهما البعض[8]. كانت لكل منهما أسانيدها المعتبرة وأي منهما لا يمكن تجاهله.

التفكير في التسامح لم يسفر عن نتائج محددة. بينما نشب صراع بين «ماريا تريزا» (1717ـ1780) و«جوزيف الثاني» (1741ـ1790) من أجل هذا الموضوع، كان معاصرهما «فريدريك الثاني» (1712ـ1786) ملك بروسيا والذي اعتلى العرش في 1740م (وهو التوقيت نفسه لاعتلاء ماريا تريزا العرش) يعتقد بوجهه نظر مغايرة تماماً في هذا الموضوع. بالرغم من أن «فريدريك» كان الأسقف الأعلى للغالبية الكنسية اللوثرية في بروسيا إلا أنه أقر سياسات تسمح بالتسامح الديني داخل مملكته بمجرد اعتلائه العرش. حدد «فريدريك» أن وظيفته هي التعامل مع الحلقة التي ترتبط بها

---

(8) كتب «جوزيف الثاني» إلى «ماريا تريزا» في حزيران/يونيو 1777 يقول. . «بالحرية الدينية سوف تبقى ديانة واحدة تلك التي ترشد كل المواطنين على حد سواء إلى رخاء الدولة. بدون هذا المدخل سوف لا نخلص أي عدد أكبر من الأرواح وسوف نخسر عدداً أكبر بكثير من الناس المفيدين الهامين»:

A. von Arneth, *Maria Theresa and Joseph II: lhr Correspondenz* (2 vol., Vienna, 1864), 11, 141-2.

الجماعات الدينية المختلفة في بروسيا حتى إنه خصص اعتمادات مالية من الدولة لبناء كاتدرائية كاثوليكية جديدة في عاصمته برلين في 1747. وقد منع التحري عن المهرطقين وكذلك مُنِعت المجادلات العمومية في الأمور اللاهوتية. في 1750 زادت الحقوق اليهودية عن طريق مراجعة المميزات العامة لليهود في بروسيا وإن كان هذا لم يصل إلى مستوى التسامح الكامل رغماً عن أنهم مُنِحوا حق أن يحاكموا طبقاً لقوانينهم ومنحوا حق ملكية مدارسهم الخاصة ومقابرهم ومجامعهم الدينية. وتم دعم التسامح الديني في جيش بروسيا. وقد صاغها فريدريك ـ الذي لم يكن مؤمناً ـ في رسالة شهيرة في حزيران/يونيو 1740.. «الكل يجب أن يتعايش.. هنا كل واحد عليه أن يختار طريقه للخلاص»(9).

لماذا كان رد الفعل عند «فريدريك» مختلفاً عن رد فعل «ماريا تريزا»؟ هل نستطيع ببساطة أن نجد الإجابة عن هذا السؤال في الخلفية السياسية لمملكته؟ كانت تخوم مملكته، على وجه التأكيد من 1740 وحتى منتصف 1760 على أقل تقدير، في حالة توسع مستمرة ليس فقط بسبب عمليات التفاوض والتبادل التي كانت تهدف إلى جمع الأراضي

---

(9) ذكرت في:

H.W. Koch, *A History of Prussia* (London, 1978), 41.

المتناثرة في إطار موحد على قدر الإمكان. كان «فريدريك» أيضاً يستدعي العمال المهرة من كل أنحاء أوروبا لكي يساعدوا في النمو الاقتصادي والصناعي لبروسيا. كان تدعيم وحدة الدين في ظل هذه الظروف يُعْتبر عملاً بالغ الصعوبة.

ولكن الجدل من أجل تسامح ديني مؤسس على الفائدة الاقتصادية أو الملاءمة السياسية، بالرغم من أنه مورس بقوة، لم يكن كافياً لتفسير اختلافات المواقف بين الحكام في هذا الموضوع. كان الجدل من أجل التعايش مؤسساً على أسباب اقتصادية، وكان يبدو مرعباً بالنسبة «لجوزيف الثاني» وكان مقبولاً بلا شك بالنسبة «لفريدريك العظيم» ولم يكن مؤثراً على «ماريا تريزا» بالقدر الذي يدفعها للتوقف عن اضطهاد الدولة للبروتستانت الذين يعيشون في بوهيميا وهنغاريا. لم يكن إلا تضليلاً أن تضع فروقاً بين الحكام الكاثوليك والبروتستانت في هذا الموضوع. لو أن «ماريا تريزا» كانت تضطهد غير الكاثوليك فإن غير البروتستانت بالتأكيد لم يتمتعوا بمساواة كاملة في الوضع والحقوق (بالرغم من أنهم عادة ما كانوا يلقون معاملة سيئة أقل مأساوية) في أي دولة ذات أغلبية بروتستانتية، باستثناء المستعمرات الإنجليزية في شمال أميركا والتي لم يكن لها كنيسة مؤسسة، ومن المحتمل في هولندا أيضاً. في كل مكان عمل اليهود في ظروف أكثر صعوبة من جيرانهم المسيحيين أياً كانت طائفتهم. كان رأي «فريدريك» في بروسيا، حقيقة، أن كل الطوائف يجب أن

تتعايش طالما أنها لم تسبب مشاكل خاصة وكان هذا الرأي غير مألوف بدرجة كبيرة في القرن الثامن عشر. لقد وضّح هذا الرأي الأسلوب الذي أظهرت فيه مملكة «فريدريك» تطوراً سريعاً دون اللجوء إلى الأساليب التقليدية التي كانت تعتمد عليها الحكومات الأخرى، مع إمكانية استثناء إنجلترا. من الناحية الدينية كان هذا يعني أن «فريدريك» استطلع بدقة أكثر من أي حاكم آخر مدى الحريات التي منحت بانتهاء الحروب الدينية بين الدول في نهاية القرن السابع عشر.

كان على الطوائف المسيحية أن تستطلع أيضاً هذا الموقف الجديد بنفسها. بعد عام 1648 لم يكن الصراع الدولي حول الدين هو الذي أخذ في الذبول فقط ولكن أيضاً، مع بعض الاستثناءات الهامة، خبا الصراع الداخلي بين الجماعات الدينية. أكثر من مائة عام من الصراع منذ لوثر أظهرت للكثيرين استحالة إقناع الآخرين بالحقائق الدينية سواء باستجداء سلطة الكنيسة أو بالسعي وراء الرؤى، وأظهرت أيضاً أن معرفة المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة في الظواهر الروحية يخبر اللّه بها الإنسان عن طريق قنوات بشرية مختارة بعناية مثل الأنبياء. عديد من كل الطوائف الدينية أصبح شغوفاً ببناء قالب إيماني مقبول من العقل البشري ومن ثم يكون مقبولاً من الجميع سواسية ويستطيع أن يقنع دون الحاجة إلى اللجوء للقوة. لم تكن مصادفة أنه في عام 1695م أصدر جون لوك (John Locke) «كتابه» معقولية

المسيحية (The Reasonableness of Christianity) وهو عنوان له مغزاه مما هيأ للدافعية لبناء المسيحية المعقولة تلك الذكريات القبيحة عن الصراع الطائفي مصحوبة في الغالب بتهديد الثورة الاجتماعية التي كانت سائدة بشدة في القرن السابع عشر والتي دفع إليها أيضاً انتفاضات مستمرة ومتقطعة من العداوات الدينية داخل الدول حتى في القرن الثامن عشر نفسه. كان البروتستانت في ليتوانيا مضطهدين من قبل الحكام البولنديين في عشرينات القرن الثامن عشر، البروتستانت في بوهيميا وهنغاريا كانوا مُلاحقين وكانت هناك ثورات متجددة قام بها البروتستانت في فرنسا ابتداء من أربعينات القرن الثامن عشر ونذكر على الأقل حالتي كالي (Calais) وسيرفين (Sirvin) في أواسط العقد السادس. الحافر لبناء قالب معقول من المسيحية أشعلته هذه الانتفاضات بالقدر نفسه الذي عملت به ذكريات القرن السابق(10).

إلا أن المسيحية المعقولة جلبت بدورها مشاكل جديدة من ذاتها. لو أنه كان من الممكن إعادة صياغة المسيحية في قالب معقول من إنسان عقلاني. ما الذي يمكن أن يحدث لمكانة الكتاب المقدس المحتشد بما هو فوق العقل وبالشهادة الشخصية للرسل والأنبياء، والذين بطبيعة الحال لم

---

(10) D. Bien, *The Calas Affair; Reason, Tolerance and Heresy in Eighteenth-Century Toulouse* (Princeton, 1960).

يتلقوا رؤى السماء الجديدة من خلال العقل؟ ما الذي يحدث لما يبدو ظاهرياً أنها أحداث متجاوزة للعقل مثل المعجزات التي تمت على يدي المسيح والتي خرقت قوانين الطبيعة؟ على هذا النحو كان التساؤل عن مكانة سلطة الكتاب المقدس نتاجاً ضخماً، وإن لم يكن مقصوداً، لمحاولات ترسيخ المسيحية المعقولة.

كانت محاولات إخضاع الرؤية الدينية للعقل لها تداعياتها ونتائجها الأخرى. كانت الرؤيا تعني، بحكم تعريفها، ما لم تشترك فيه المسيحية مع المعتقدات الأخرى، لكن مع مرور السنين وتزايد المعلومات عن الديانات الأخرى تبيّن بطريقة واضحة لا يمكن أن نغفلها أن الكثير مما كان يعتقد أنه خاص بالديانة المسيحية له ما يناظره في الأديان الأخرى. أسطورة الطوفان على سبيل المثال ظهرت في ثقافات شرقية عديدة دون وجود رابطة تاريخية بينها وبين اليهودية والمسيحية(11)(*).

---

(11) Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven, 1977), P.J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1970), G.R. Cragg, *Reason and Authority in Eighteenth-Century England* (Cambridge, 1964).

(*) وقد وردت قصة الطوفان أيضاً في القرآن الكريم في سورة «هود» الآيات 37ـ48 وكذلك قصة النبي يونان (يونس) في سورة «الصافات» الآيات 139ـ146. [المترجم].

الاهتمام المتزايد بالديانات الأخرى كان من شأنه أن يؤدي إلى دراسة الدين كإبداع إنساني وليس باعتباره رؤيا من قِبل الأبدي ذاته. هذا الموضوع أُفْصِح عنه، على سبيل المثال، في كتاب دافيد هيوم (David Hume) التاريخ الطبيعي للدين (Natural History of Religion) في 1757. كما أفصح عنه أيضاً في الاهتمام المتزايد طوال القرن بما نعرفه حالياً تحت مسمى «الأديان المقارنة». لم تكن لاهوتية «فولتير» صورة متفردة في التنوير كذلك لم يكن قلقه المتزايد مما يحيط بمكانة الإيمان المسيحي بالنسبة للإيمان بالأديان الأخرى.

لو أن المجال الجديد لدراسة الأديان المُقارنة لم يكن قد ترسخ. العلم نفسه بث رسائل غامضة للتفكير الديني إبان التنوير. عبر عدة قرون كان من المُعتاد أن يشار إلى الطبيعة وإلى الكون باعتبارهما براهين على قوة اللّه وكرمه خُلِقت الأرض، كما قِيل، كعطية أُوصي بها لكي تكون مسكناً للإنسان الذي مُنِح الحق في التحكم والتصرف في المخلوقات الأخرى بما يحقق مصلحته[12]. ومع هذا فقد أوضحت الأعمال الفلكية التي قام بها كوبرنيكس

(12) K. Thomas, *Man and the Natural World* (London, 1983).

(Copernicus) وكيبلر (Kepler) أن كوكب الأرض هو أبعد ما يكون عن وصفه بأنه المركز الثابت للكون. كوكب الأرض يدور حول الشمس وهو بحد ذاته واحد من عديد من الأنظمة الكوكبية.

أصدر اسحاق نيوتن (Isaac Newton) (1642ـ1727) كتابه القواعد الرياضية للفلسفة الطبيعية (Mathematical Principles of Natural Philosophy). بالرغم من صعوبة رياضياته كان لهذا الكتاب وقع ضخم طوال التنوير إذ بدا أنه يطرح أمامنا قواعد للإجابة عن التساؤل عن قصد اللّه من عملية الخلق. هل كان يتدخل يومياً في حياة مختاريه كما بدا من أحداث العهد القديم؟ أم أن غرضه كان أكثر بُعْداً من هذا؟ أو أنه لم يكن موجوداً؟. وصف «نيوتن» نفسه كوناً منظماً يخضع لقوانين الرياضيات، كوناً غير مجبول على الحركة فقط وبواسطة خالقه أصلاً، ولكنه أيضاً يتطلب تدخلاً معقولاً من الخالق لكي يصحح الانحرافات ويزوده بالطاقة. إن الكون كما تخيله «نيوتن» بداءة يمكن أن نرى فيه برهاناً عظيماً على وجود اللّه وعلى اهتمامه المستمر على الأقل بمخلوقاته الطبيعية إن لم يكن بالحياة اليومية للبشر.

كثيرون ممن أيدوا «نيوتن» مثل «فولتير» الذي وصلت أعماله إلى عدد من القُراء فاق كثيراً عدد من قرأوا نيوتن ذاته، فسروا الأسس الرياضية على أنها دليل على ابتعاد اللّه

عن المخلوقات وهكذا استُغِل عمل نيوتن بطرق أبعد ما تكون عن هدفه الأصلي بقصد تدعيم أولئك الذين سموا الربوبيين الذين كانوا يؤمنون باللّه كخالق للكون فقط. أي أن اللّه عندهم كان مناظراً لقوانين الطبيعة نفسها. هذا الإله لا شأن له بالاختيارات الأخلاقية للناس ولكنه كان بمثابة العلة الأولى فقط(13). في الوقت ذاته أشار المؤرخ والفيلسوف الإسكتلندي «دافيد هيوم» إلى أن وجود نظام للطبيعة أو قوانين للكون لم يدحض بالضرورة أي شيء عن طبيعة الخالق ولم يدحض على الإطلاق حقيقة وجود اللّه. بينما استقبلت الصيغ الشعبية لأعمال نيوتن بواسطة عدد أكبر من الناس في أوروبا والأميركيتين وقدمت بلا شك للمتشككين والربوبيين براهين حية، ظل معظم الناس في القرن الثامن عشر يعتقدون في فكرة أن الأرض والكون خلقا من قِبل اللّه الكريم كمسكن مناسب للإنسان. وعلى النقيض من هذا ومع إشراف القرن على نهايته وكذلك في القرن التالي كان الجدل المجدد عن وجود اللّه، وخاصة في الدول البروتستانتية، مستمراً في موضوع «النظام والوسيلة» في الطبيعة. كما كان الوضع بالنسبة لقضايا أخرى صدّر العلم إلى الدين رسائل متناقضة إبان التنوير.

---

(13) P. Gay, *Deism: An Anthology* (Princeton, 1968).

لم يكن التناقض مقتصراً على هذا الموضوع بعينه من الفكر الديني في التنوير. الأفكار الأرثوذكسية الأقدم، والاستشرافات التنويرية تزامنتا مع بعضهما على مضض في عقول الكثيرين عبر القرن. وبينما نادى الفلاسفة بطيبة وإحكام طبيعة الإنسان، استمر علماء اللاهوت الأرثوذكس يؤكدون على الخطيئة الموروثة بسبب آدم ويتوعدون بالعقاب الإلهي الذي سيتبع الخاطئين، بالتأكيد، بعد الموت[14]. المشكلة التي أثيرت هنا كانت أعمق من تلك التي تختص بالمحافظة على الوضوح في عقل المؤمن العادي إذ رجعت إلى فكرة مركزية في الديانة المسيحية وهي الطبيعة الإلهية لشخص المسيح وضرورة تضحيته على الصليب لكي يكفر عن الإنسان من حالة الإثم التي رماها فيه عصيان آدم. لو أن الإنسان لم يكن في الحقيقة مخطئاً بالفطرة فما الحاجة للإيمان بالمسيح؟. في الوقت نفسه كان الإيمان بألوهية المسيح معرضاً للهجوم من معسكر آخر. كانت البراهين على ألوهيته مصدرها المعجزات التي فعلها والتي ذكرت في

---

(14) John McManners, *Death and the Enlightenment: Changing Altitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France* (Oxford, 1981), C.McDonnell and B. Long, *Heaven: A History* (New Haven, 1988).

الأناجيل. هذه المعجزات مثل إقامة العازر من الموت، أو تحويل الماء إلى خمر في عرس قانا، أو القيامة بحد ذاتها. كلها كانت تنطوي على الإطاحة بقوانين الطبيعة، هذه التي تعطش الكثيرون في التنوير لأن ينزلوها منزلة الإله نفسه. في 1748 وفي مقالة عن المعجزات (Essay on Miracles) لـ «دافيد هيوم» والتي صدرت بعد مرور 6 سنوات على احتشاد جماهير دبلن لمشاهدة العرض الأول لعمل هاندل (Handel) المخلص (Messiah) والذي احتفى فيه بمعجزة الميلاد والقيامة. أصبح معظم العمل الأصلي موضوعاً للخلاف فيما بعد، ذلك بالإضافة إلى كتاب «فولتير» الصادر في 1765 تساؤلات عن المعجزات (Questions sur les Miracles). الآراء النيوتونية عن قوانين الطبيعة وضعت إمكانية حدوث المعجزات موضع شك. الارتكان إلى رؤية العين كشهادة وردت في الأناجيل وقد اعتبرت هذه الشهادات في الغالب من أقل أشكال البراهين التي يمكن الاعتماد عليها. وقد تساءل.. كيف يمكن تقييم مصداقية شهادات الأناجيل إذا لم تكن لها دلائل مناظرة ومعاصرة للأحداث التي وردت.؟ لم يكن هناك بالتأكيد شيء معاصر ومناظر لأهم المعجزات على الإطلاق وهي القيامة. أشار «هيوم» أيضاً إلى أنه بينما نعتبر الشهادة البشرية جزءاً ضرورياً لإثبات مصداقية المعجزات (وإلا فقد لا نستطيع حتى أن نعلم

بحدوثها) إلا أن شهادة العين البشرية لم تكن كافية لتسبغ المصداقية على الأحداث. هذه الأحداث التي كانت موضع تناقض مع كل من قوانين الطبيعة ومع الخبرة الحياتية اليومية البشرية.

الجدل حول طبيعة المعلومات التاريخية وعلاقتها بالطبيعة دخل هو الآخر إلى المعترك. الفلاسفة الألمان مثل جوتهولد افرايم ليسينج (Gothold Ephraim Lessing) (1729ـ1781) والأكثر شهرة جوهان جوتيليب فيخته (Johann Gottleib Fichte) (1762ـ1814) أشارا إلى أن الدراسة التاريخية يمكن فقط أن تبيّن «ما الذي حدث»؟ وليس المعنى الأخلاقي أو الوضع العقلاني للأحداث. لهذا السبب قالا إن المعلومات التاريخية في العهد الجديد لم تكن كافية لإقرار وضعها كرؤيا. مؤرخو القرن الثامن عشر في الوقت نفسه تمادوا في استبعاد نظرة العصور الوسطى وعصر النهضة للتاريخ باعتبار أنه بحكم التعريف، قصة عمل القصد الإلهي في مسرح الأحداث الذي هو العالم الذي سكنه الإنسان الخاطئ، وأصبحوا أكثر قرباً من رؤية التاريخ المقترنة بأفكار المؤرخ النيابوليتاني جيامباتيستا فيكو (Giambatista Vico) (1668ـ1744) والتي تقر بأن التاريخ يمكن أن يعتبر قصة قدرة الإنسان ذاته على التقدم. إدوارد جيبون (Edward Gibbon) (1737ـ1794)، على سبيل المثال، ذكر في كتابه

انهيار وسقوط الإمبراطورية الرومانية (Decline and Fall of the Roman Empire) (1776 في الفصل الخامس عشر) قصة قيام المسيحية الأولى كمؤسسة بشرية محضة ويمكن أن نفهم تطورها بالطريقة نفسها التي نفهم بها ما يحدث للإمبراطورية الرومانية نفسها.

أصبحت الأفكار على هذا النحو مستهدفة من قبل كثير من المفكرين غير المتدينين مثل دهولباخ (d'Holbach). قصص المعجزات كانت تُستهدف بسهولة باعتبار أنها تعود إلى مسار طويل من مماحكات القساوسة المُقّنعة التي سردوها على شعب جاهل وساذج. بالنسبة لأولئك المتأثرين بفكر «نيوتن» أو أولئك الذين كانوا يأملون بناء ديانة عقلانية كانت المعجزات مشكلة أيضاً.. لماذا رغب اللّه في خرق الطبيعة والعقلانية؟ كل ما سبق وضع الإيمان المسيحي المركزي في وضع غير مأمون عند هؤلاء المنتمين إلى طبقة المتعلمين والذين كانوا مدركين لهذا الجدل بالرغم من أنه، ربما، كان لهم تأثير بسيط على جماهير المؤمنين العاديين وخاصة في البلاد الكاثوليكية، ولم يكن أيضاً من نوايا الفلاسفة أن يحطموا ما كانوا يرونه إيماناً بسيطاً يشكل ضرورة اجتماعية لمن هم في أسفل السلم الاجتماعي عن طريق تسريب تساؤلاتهم العقلية إليهم. لم يكن كل تساؤل التنوير في

التعليم الديني مؤسساً أيضاً على الاستفسار المنطقي البسيط. في بعض الأوقات وجهت الأحداث العقول لتضع في بؤرة الاهتمام بعض المواضيع التي كانت باستمرار تنطوي على إشكاليات في التعليم المسيحي. واحدة من هذه اللحظات المركزية كانت في 1755 عندما قتل زلزال متبوع بموجة من المد أكثر من 10.000 نفس في مدينة لشبونة وحول معظم المدينة إلى أطلال. سأل «فولتير» وكثيرون غيره، كيف يمكن أن نقرن هذا الحدث بمفهوم الإله المحب أو الخالق القدير؟ كيف يمكن أن يسمح اللَّه بهذا الحدث المؤسف لعدد كبير من الناس؟ من الصعب أن نعتبر أن مشكلة وجود الشر كانت جديدة في القرن الثامن عشر ولكن الذي فعله زلزال لشبونة هو أنه وجه العقل إلى البون بين وجود الشر وبين سوء الحظ غير المُسْتحب وبين التفاؤل المتزايد الذي علّم به كثيرون من مفكري التنوير. أصبح هذا التفاؤل شائعاً لدرجة أن الفيلسوف ليبنتز (Leibnitz) صاغ المصطلح الجديد ثوديس (Theodicy) لكي يصف المحاولات العديدة لحل مشكلة الشر أو ليعطي تفسيراً لوجوده يتسق مع إمكانية الديانة المعقولة ومقولة الخالق القادر والكريم. في 1759م كتب «فولتير» تحت عنوان الصدق والتفاؤل (Candid or Optimism) فتمكن وبلا رحمة من أن يهجو «ليبنتز» في شخصية «د. بانجلوس» الذي

يؤمن أن هذا هو أفضل عالم يمكن أن يوجد(15).. هذا التحول من التفاؤل لا يفعل سوى أنه يزعزع الإيمان المسيحي بأكبر قدر.

كانت هناك عدة استجابات مختلفة لهذه المشكلات. أول المخارج كان الاعتقاد بالربوبية بكل ما تحمل من كراهية للرؤيا. مخرج آخر كان رفض محاولات جعل المسيحية مقبولة عقلانياً والعودة إلى رؤية للدين تؤكد على الإيمان وعلى الثقة في الرؤيا وشهود العيان للخبرات الدينية. بهذه الطريقة جاءت قوة دافعة للطوائف الدينية الجديدة المتحمسة مثل الميثودية التي انفصلت بعيداً عن الإنجليكانية في إنجلترا، والإحياء الديني المعروف بالصحوة الكبرى في المستعمرات البريطانية في شمال أميركا. من طبيعية الدافع الأساسي نفسها ما ترتكز عليه الحركة الدينية المعروفة بالتقوية في شمال ألمانيا(16).

بالنظر إلى التقوية نرصد الطريقة التي يمكن أن تتحول

---

(15) Francis - Maria Arouet de Voltaire, *Candide ou L'Optimisme* (Paris, 1759).

(16) المناقشة التالية عن التقوية تدين بالكثير إلى:

M. Fulbrooke, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England,* Wurttemburg and Prussia (Cambridge, 1983).

بها المواضيع الدينية إلى ما هو أبعد من المناقشات المهذبة بين الصفوة حتى يصبح لها تأثيرات بالغة على المجتمع والحكومة. كانت التقوية حركة للإحياء الديني اكتسحت البلاد البروتستانتية في ألمانيا عقب حرب الثلاثين عاماً تلك الحرب التي اعتبرها التقويون عقاباً شديداً من اللَّه على الخطايا التي ارتكبت في ألمانيا. ركز مؤسسو التقوية على فكرة الخبرة الدينية الشخصية بعيداً عن المحاولات المعاصرة لبناء المسيحية المعقولة. التقويون الأوائل كانوا مهتمين بالعمل في صفوف الكنيسة اللوثرية في اهتمامها بإصلاح الكنيسة مع قليل من الاهتمام بموضوع الكيفية التي تصلح بها الكنيسة العالم. بينما ناصب كثيرون من الأمراء الألمان هذه الحركة العداء لأنها كانت قادرة على إحداث اضطراب ديني في المجتمع، وعلى أن تزعج النموذج الحي المتمثل في الكنيسة اللوثرية. رحب حاكم بروسيا فريدريك ويليام الأول (Frederich William) (1688ـ1740) بهذه الحركة وفتح ذراعيه. رأى الحاكم البروسي أنه يستخدم الحماس التقوي من أجل إصلاح العالم والذي أعيد توجيهه في بروسيا في صورة التكريس من أجل خدمة الفقراء وخدمة الدولة فيها، على الأقل، لم تكن التقوية مجرد وسيلة للرؤية الدينية المبهجة وانتظار المجيء الثاني للمسيح ولكنها كانت قوة اجتماعية وسياسية نشطة. استغل «فريدريك ويليام» التقوية لكي يحرك

قطاعاً باتجاه العلاقات التي كانت تربط ما بين الكنيسة اللوثرية في بروسيا والولايات أو الشخصيات التي تمثل الأمراء والتي كان كثير منها معارضاً لخطته من أجل المركزية والإصلاح. أسلم الحاكم قيادة عدة مؤسسات مثل التعليم وغيره كان يديرها الأرثوذكس اللوثريون إلى تقويين معروفين. أصبحت التقوية كما قال فولبروك (Fulbrooke) قوة قادرة تدعم سطوة الحاكم على الصفوة الاجتماعية وعلى الكنيسة اللوثرية وتمنح قوة قادرة على تحقيق الوحدة الثقافية في أراضي بروسيا المترامية. كان انتشار فكرة التقوية الذي يحث على خدمة الآخرين والدولة أساسياً لتحويل طبقة النبلاء البروسية إلى طبقة من خدم البلاط البيروقراطيين، كان الحكم المطلق البروسي عاجزاً عن التميز والاستمرار بدونها.

معنى هذا أيضاً أنه بالنسبة لطائفة جديدة نشطة مثل التقويين، كان تأثير اعتقادهم الديني لا يمكن استخلاصه من قناعاتهم المطلقة فقط، ولكن هذا التأثير قد لحقه التغيير في ظل الخلفية الاجتماعية والسياسية التي ظهروا فيها. ما كان يُعتقد أنها طائفة مبتهجة، وجدانية، تسبب الخلل الاجتماعي في ويرتنبرج كان في الواقع قوة منظمة تعمل في خدمة الحكومة في بروسيا. ومن المهم أيضاً أن نشير إلى أن معظم الاعتقادات الدينية ظهرت بها حركات إصلاح داخلية في عصر التنوير. بينما ظهرت التقوية في اللوثرية، ظهرت

الينسينية(*) (Jansenism) في الكاثوليكية، والميثودية في الكنيسة الإنجليكانية. كما استغل الأمير «فريدريك ويليام» التقوية لكي يدعم خططه الإصلاحية كذلك فعل الدوق العظيم لـ توسكانيا بيتر ليوبولد (Peter Leopold) إذ استخدم الطائفة الينسينية لكي تدعم مشروعه في الإصلاح الكنسي بالرغم من معارضة معظم الدول مثل فرنسا، كانت الينسينية تعتبر تهديداً للقوى الملكية وليست دعماً لها. كل هذا يظهر كيف أن حكام التنوير كانوا مدركين للوظيفة الاجتماعية للدين. ومما قِيل أن نجاح التقوية البروسية في سنوات ما قبل 1740 في تدعيم قوة الحاكم هو الذي جعل «فريدريك الأعظم» يستحوذ على القوة الكافية لكي يفرض سياسة التعايش بعد 1740.

ضغوط أُخرى كانت موجودة في عدة دول كاثوليكية حيث كان انتماء الحكام للكنيسة واعتمادهم على طقوسها لكي يضفوا الشرعية على سلطتهم المدنية كحكام غير كاف لمنع الصراع المجدد بين السلطة الملكية والسلطة الكنسية. في بلاد النمسا أيضاً كان هناك اعتقاد راسخ خاصة عند «جوزيف الثاني» في أن التحكم في نظام التعليم يجب أن

(*) الينسينية: مذهب لاهوتي مسيحي يدعو إلى التخلي عن الإرادة الشخصية ويبشر بالخلاص عن طريق موت السيد المسيح وهذا الخلاص غير عام ولكنه تتمتع به فئة قليلة. (المترجم)

ينتقل من الكنيسة الكاثوليكية إلى الدولة، وأن وفاء الأشخاص بواجباتهم يمكن غرسه بطريقة أفضل عن طريق المسيحية المعقلنة. كان الكل يسعى إلى مزيد من الاستقلال عن روما وإلى مزيد من التحكم في الطقوس الدينية والمواقيت الكنسية في بلادهم. كان طرد الجزويت، المقسمين على دعم النفوذ البابوي، من كل الدول الكاثوليكية فيما بين 1759 و1771 هو في حد ذاته أهم الأمثلة الواضحة على هذا التوتر. وقد كان هذا التوتر شائعاً أيضاً في الدول الإيطالية وفي النمسا تحت حكم «جوزيف الثاني» بسبب المستشارين الاقتصاديين الذين اعتقدوا أن سوق الأراضي كان متخلفاً والإنتاج الزراعي متدهوراً بسبب دور الكنيسة كمالك أعظم لكل الأراضي وأن النظم الرهبانية كانت تحرم سوق العمالة والجيش من رافد لا بأس به. عدد من الملكيات الكاثوليكية مثل «جوزيف الثاني» وشارلز الثالث (Charles III) في أسبانيا شنوا الهجمات على الكنيسة.

كانت الصورة التي تبدو عليها الحالة الدينية في عصر التنوير معقدة. من حيث الإيمان كان اللاهوت التقليدي يتنافس مع طوائف دينية جديدة مثل التقوية وبطريقة أكثر قاعدية مع مذاهب دينية مثل الربوبية التي لم تكن تنطوي على أكثر من تفريغ الدين من المعتقد الديني. محاولات بناء مسيحية معقلنة أو منطقية سببت عدداً من المشاكل بالقدر

نفسه الذي حلّت به بعض المشاكل. بعض المؤرخين زعموا، واتفق معهم هيجل، أن الربوبيين والمسيحية المعقلنة كلاهما كان يحمل خطر إيقاظ العقل البشري نفسه وتقديمه في صورة ديانة جديدة. بينما الحركات الاجتماعية مثل المحافل الماسونية يمكن ببساطة أن نرى فيها العلامة الخارجية لمجتمع جديد علماني بديل وكانت تلعب هذا الدور بصفة خاصة في البلاد الكاثوليكية[17].

التحول الديني والجدل سببا أيضاً تداعيات هامة على الصعيد السياسي من البديهي أن تكون الدلالة المركزية في الفكر السياسي في القرن السابع عشر دينية. بينما شهد القرن الثامن عشر الانهيار التدريجي لفكرة الهدف المشترك لكل من المجتمع الديني والمجتمع السياسي. كان هذا هو المنطق الذي استخدم في الجدل حول التسامح الديني الذي شغل كل أوروبا والذي شغل هؤلاء الحكام والمجتمعات التي دعمته بجهد واع لكي تغير من طبيعة القوة الشرعية. هذا هو السبب الأكبر الذي يفسر كيف أن تطبيق النقاش الحر حول التسامح الديني كان عليه أن يؤسس شرعيته على شيء آخر غير الحظر

---

(17) راجع مناقشة كارل بيكر (Carl Beeker):
The Heavenely City of the Eighteenth Century Philosophers (New Haven, 1932).

الديني. النقاش حول التعايش كان في النهاية نقاشاً حول النظم الملكية نفسها. كان الموضوع على هذا النحو جزءاً داخلياً لما كان بعض المؤرخين يصفونه بإزاحة اللثام عن الملكية في هذه الفترة. بهذا المعنى وبمعان أخرى أيضاً كان «هيجل» على حق بالتأكيد عندما رأى أن التنوير عملية متواصلة من الإصلاح، أما أنه فتح الأبواب أمام الثورة فهذا موضوع آخر سوف تتم مناقشته.

الفصل الرابع

العلم والتنوير
النظام الإلهي والفهم البشري

ما من شك في أن الخالق لم يُكرس جل معرفته وحذق صنعته ومهارته في خلقه للإنسان لكي يُنْظر إلى الإنسان نظرة إهمال وإغضاء أو لكي يكون الناس بصفة خاصة موضع استخفاف أو تهكم ولكنه فعل ذلك لكي تكون خليقته موضع إعجاب من قبل الشطر العاقل من العالم لكي تتجلى قوته وحكمته ونزاهته في كل العالم وفي تلك العصور... هذا النص يمتدح خلقة اللَّه بسبب عظمتها ولكن أيضاً تماشياً مع السائلين المتلهفين النبهاء الذين يبحثون عنها (يقصد صنائع اللَّه) خارجهم، أو يطيلون التطلع إليها. وكلما أمعنا النظر واكتشفنا ما فيها وجدنا أنها أكثر عظمة وبهاء وأنها أكثر جدارة وأكثر تعبيراً عن تجلي خالقها العظيم.

أول شخص رأيته كان نحيل البنية. وجهه ويداه ملطخان بالهباب شعر رأسه ولحيته طويل مجعد محروق في عدة أماكن. ملابسه، قميصه وبشرته من اللون نفسه. في ذلك الوقت كان قد أمضى ثماني سنوات في مشروع لاستخلاص أشعة الشمس من الخيار لكي يعبئها في أمبولات محكمة الغلق ويتركها تدفئ الهواء في أيام الصيف الحارقة. أخبرني أنه لم يتسرب إليه الشك في أنه خلال ثماني سنوات أخرى سوف يكون قادراً على أن يزود حديقة الحاكم بأشعة الشمس بسعر معقول، ولكنه اشتكى من الفقر وتوسّل إلي أن أعطيه شيئاً على سبيل المجازاة لعبقريته خاصة وأن الخيار كان شحيحاً جداً في ذلك الموسم... أعطيته هدية صغيرة لأن إلهي زودني بالمال من أجل هذا الغرض هو الذي يعلم طريقتهم في الاستجداء من كل من كانوا يذهبون ليشاهدوهم(١).

---

(1) William Derham, *Physio - Theology: or a Demonstration of the Being and Attributes of God,* from His Works of Creation (2 vols., London 1798) 11, 349.

الطبعة الأولى في 1713 وكذلك ارجع إلى:

Johnathan Swift, *Gulliver's Travels (1726)* (London, 1967), 223-4.

رحلة إلى لابيوتا. الجزء الثالث. الفصل الخامس.

يُعد العلم أكثر قوة فاعلة في ثقافة القرن العشرين. يؤكد العلم قدرتنا على التحكم تكنولوجياً في البيئة. . كما يؤكد عديداً من افتراضاتنا الثقافية والعقلية كذلك الأسس الاقتصادية والتكنولوجية وحتى الزراعية. تحظى معظم العلوم في القرن العشرين بنوع من الدعم المادي والشعبي وقد أثرت الأنشطة العلمية والأطروحات بقوة على مجال متسع من الفكر المعاصر المعني بالطريقة التي يجب أن تدار بها الحكومات. لم يكن أي شيء من هذا ماثلاً في الوضع في القرن الثامن عشر. إذ إن القيمة العقلية للعلم كانت آنذاك موضع شك وكان تنظيم المؤسسات العلمية هزيلاً في الغالب ومن المؤكد أنه على أرض الواقع كان هشاً وكانت طبيعة العلاقة بين العلم والاقتصاد والحكومة ضعيفة. لم يكن هناك من معهد علمي يوظف عدداً كبيراً من العلماء كما أن المؤسسات التعليمية في معظم البلدان لم تُعْر إلا اهتماماً قليلاً بنشر المعرفة العلمية. قليلون هم الذين كانوا قادرين على أن يتعيشوا من التفرغ للعلم.

بالرغم من هذا كان العلم لا يزال في هذه المرحلة موضوعاً هاماً لأسباب تتجاوز وضعيته التي كانت تبشر بالقابلية للتوسع في القرون اللاحقة. كان العلم تحديداً إطاراً غير مستقر للمعرفة في القرن الثامن عشر. وكان على العلم

أن يجيب عن أسئلة حاسمة مع أن العلم الذي تقدم في أيامنا هذه لا يجيب عنها بالحسم نفسه. علم اليوم يمكنه أن يركز على حل المشكلات في خلفية عقلية واضحة المعالم. كان على العلم في القرن الثامن عشر أن يخوض معترك إشكاليات كبرى على غرار العلاقة بين الإنسان والطبيعة، الإمكانية المحتمة لمعرفة العالم الخارجي، وأحسن الطرق لصياغة هذه المعلومات في إطار منظم. قام العلم أيضاً بالربط بين مواضيع تبدو وكأنها تمس مناطق متناثرة في التنوير، كما سبق ورأينا، كان العلم أيضاً معنياً بعمق بالتطور الديني المعاصر (الفصل الثالث). «الطبيعة» وهي أهم مواضيع العلم على الإطلاق كانت قد وُصِفت من قبل البعض في عصر التنوير باعتبارها معياراً أخلاقياً بمعنى أن ما هو «طبيعي» يجب أن يكون جيداً. آخرون قالوا إن العلم جسد القيمة المركزية في التنوير وهي «العقل» أو «العقلانية». كان لفظ «العقلانية» يعني التفكير الموضوعي، بلا عاطفة، بلا تعصب وبلا خرافة وبلا رجوع إلى أقوال لا يمكن التحقق منها مثل تلك التي تجدها في الرؤى الدينية. وقد أوضح الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو»، مؤخراً، تلك الرؤية الخلافية والمؤثرة التي تقول إن تقدم العلوم في عصر التنوير كان نموذجاً للتغيُّرات العميقة

التي طرأت على بنية كل المعارف في هذه الحقبة(2). لهذا السبب يبدو لبعض المؤرخين أن العنصر الثقافي الأهم في التنوير كان «العلم» وليس «الدين» الذي كانت له مكانة جوهرية عند «هيجل».

لهذه الأسباب يبدو أنه توجد مبررات كافية لكي نركز الانتباه على العلم في فكر التنوير. إلا أنه توجد كلمة تحذيرية ضرورية، عند استعمال كلمة «علم» بذاتها فإننا في الحقيقة نرتكب خطيئة المفارقة التاريخية. كلمة «علم» وكلمة «عالم» كلتاهما لم تظهرا إلا بعد سنة 1830 في إنجلترا. قبل هذا كانت كلمة الفلسفة الطبيعية هي الأكثر استعمالاً. في الفرنسية كلمة (Science) كما في الألمانية (Wissenschaft) كانت تعني «المعلومة» أو «أن تعلم» ولم تكن بالضرورة مرتبطة بمعرفة الطبيعة. أما مصطلح علمي (Scientifique) الذي يشير بصفة خاصة إلى أولئك المهتمين بالأبحاث فكان

---

(2) A.O Lovejoy, «Nature as Aeshtetic Norm», in *Essays in the History of Ideas* (New York, 1960), 66-77.

Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York, 1973).

بحسب فوكو لم يؤدِ علم تصنيف الكائنات الحية في هذه الفترة دور المثير السائد لتتبع التاريخ الطبيعي فقط، ولكنه أيضاً كان يلعب دور القانون المنظم لكل النشاط العقلي.

من نتاج أواخر القرن التاسع عشر[3]. هكذا نجد أنه في لغتين هامتين لم يكن هناك لفظ مخصص لوصف التساؤل عن الطبيعة أو لوصف من يمارسونه وهذا من شأنه أن ينبهنا إلى أي مدى لم يكن «العلم» منفصلاً عن الأنشطة العقلية الأخرى، كذلك لم يكن ممارسوه في ذلك الوقت مميزين عمن يمارسون الأشكال الأخرى من التساؤلات العقلية. صُنفت معيارية التنوير بواسطة «فولتير» الذي اهتم بنشر قوانين «نيوتن» في الرياضة الفيزيائية بينما كان في الوقت نفسه يبدع المسرحيات والقصائد والقصص القصيرة والنقد السياسي. وصُنفت هذه المعيارية بوساطة «ديدرو» الذي كانت رؤاه عن تنظيم الطبيعة وعن طبيعة الإدراك البشري قد وردت ضمن عدد آخر من التساؤلات والمناقشات مثل تلك التي ضمنها في قريب روميو (Romeo's Nephew) أو رؤاه عن الاستعمار التي ضمنها علمه ملحق عن رحلات بوجانفيل (Supplement au Voyage de Bougainville).

إن عنصر اللغة يوضح أيضاً إلى أي مدى لم يكن العلم

---

(3) Sydney Ross, «Scientist: The Story of a Word», *Annals of Science*, 18 (1962), 65-86, Raymond William, *Keywords: A vocabulary of culture and Society* (London, 1976) s.v. «Science».

بالضرورة حتى ذلك الوقت كياناً محدداً من المعرفة كما أنه لم يكن نظاماً بعينه. لم يكن كياناً من المعرفة منفصلاً بما له من مادة علمية عن الكيانات المعرفية الأخرى. ناهيك عما ينقسم إليه من أنظمة متضمنة أخرى مثل علم وظائف الأعضاء (Physiology) أو علم الأرض (Geology). كانت دراسة ما نسميه الآن «العلم» تتم حتى ذلك الوقت من القرن الثامن عشر ضمن أنظمة أخرى مرتبطة ببعضها البعض تحت مسمى «الفلسفة الطبيعية» وبدوره وكما سبق وأوضح المؤرخون مؤخراً «إن كل موضوع الفلسفة الطبيعية كان النظر إلى الطبيعة وإلى العالم كمخلوقات اللّه وهكذا تكون قابلة لأن نفهمها على أنها تجسد قدرات اللّه وقوته"[4].

تصدق هذه العبارة بصفة خاصة على الفلسفة الطبيعية (Natural Philosophy) كما دُرست في التنوير في البلاد الناطقة بالإنجليزية. ولكنها كانت أيضاً عنصراً قوياً في أجزاء كثيرة من الفلسفة الطبيعية التي عرفتها بلاد أوروبا. في عصر أعطى جل اهتمامه إلى بناء «المسيحية المعقولة» (الفصل الثالث). تُطْرَح معلومات عن اللّه وعن قصده لا تعتمد على

---

(4) A. Cunningham and P. Williams, «De-centering the Big Picture», *British Journal of the History of Science*, 20 (1993), 407-32.

المصادر غير المعقولة مثل الإيمان والرؤيا، كان العلم بقابليته لبرهان الحواس موضوعاً أساسياً في الجدل اللاهوتي. على سبيل المثال كان كتاب جون راي (John Ray) 1692 حكمة اللّه وقد تجلّت في فعل الخليقة (The Wisdom of God Manifested in the Words of the Creation). يمكن أن يُعبر عن أشياء أخرى في ذلك الوقت. كان النظام الطبيعي هو الآخر متضمناً في ما قال به الربانيون الذين اعتقدوا في أن اللّه كان أكبر قليلاً من القوى الأساسية التي تكمن وراء قوانين الطبيعة إلى الحد الذي بدا فيه التقارب بين كل من مصطلح «الرباني» ومصطلح «قوانين الطبيعة» أكبر قليلاً من كونهما مرادفين، ولكنهما لم يكونا مترادفين.

على هذا النحو وُظِّفت الفلسفة الطبيعية من خلال منظومة أرحب في معظم الدول الأوروبية إلى حدٍ عَظُمَ أو قلَّ وهذا ما جعل من قبيل المستحيل أن تحدد أين انتهت الفلسفة الطبيعية وأين بدأ علم اللاهوت (Theology) الذي عُدَّ (ملك العلوم). لم يكن من السهل أن تصبح دراسة الطبيعة نظاماً عملياً منفصلاً يقوم عليه كيان منفصل من الممارسين وقد توطدت العلاقة بين الطبيعة واللاهوت حيث إن رجال الدين وخاصة في الدول البروتستانتية دَرَّسوا كثيراً من الفلسفة الطبيعية، كانت طرق تلقي الكثير من العلم المبني على

الملاحظة تنحصر في تأمل الفراغ وحضور الدروس في مقار الأيبارشيات(*) الريفية.

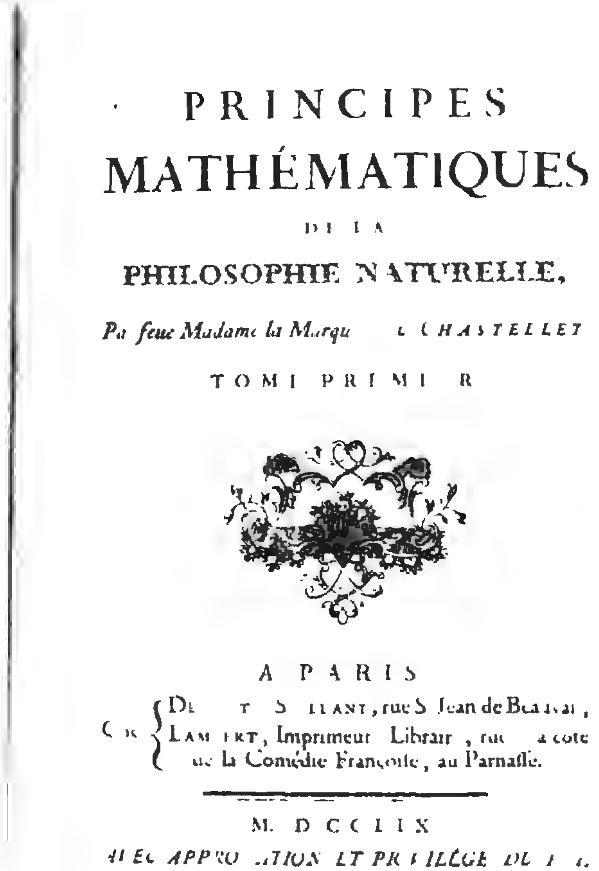
كان البحث عن «المسيحية المعقولة» قد رفع الفلسفة الطبيعية إلى مكانة متزايدة الأهمية في التنوير. ولكن «الطبيعة» أيضاً بدأت تكتسب أهمية من منظور آخر. من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية كانت «الطبيعة» تعبّر عن تنظيم عمل اللّه وكانت لهذا السبب، وبالرغم من كثير من البراهين التي تدحض هذا التعريف تعد منتظمة، وخاضعة للقوانين، توفر للإنسان مسكناً للعيش ذلك الإنسان الذي مكنه اللّه من أن يحمل مسؤولية إتمام قصده. ومع هذا كان للطبيعة في فكر التنوير معان أخرى هامة كثير منها كان امتداداً للأفكار التي جاءت «بالفلسفة الطبيعية» والتي أضفت عليها الصبغة العلمانية. ما هو «طبيعي» كان يعتبر «جيداً» بمعنى أنه أصلي وصادق وبسيط وغير متكلف. وكان «الطبيعي» بالتالي يمثّل حالة ضد الحضارة بكل ما فيها من زيف وفساد (الفصل السادس). وهكذا أصبحت الطبيعة وصفاً لمثال أخلاقي كما أنها كانت وصفاً لنظام علمي مُحدد. وكانت لهذا السبب تُعْتَبر شيئاً من الممكن أن يقر في قلوب الناس بالقدر نفسه

(*) الأيبارشية هي مقر الأسقف في أكبر كنيسة في المنطقة التي يقوم على رعايتها. [المترجم].

التي تُعْتَبر به نظاماً خارجياً مرئياً وملموساً قابلاً للقياس من قبل فلاسفة الطبيعة. ولهذا السبب كان معنى «الطبيعي» غير واضح ومثيراً للالتباس. كل من «الطبيعة» والبحث عن «المسيحية المعقولة» رفعا من أهمية البحث عن الطبيعة في فكر التنوير وكلاهما بالتأكيد لم يزودنا بأسلوب ثابت للممارسة الحقيقية للعلم(*).

ولكن لو أن الطبيعة كانت تُوظف كمعيار أخلاقي أو كصورة مسيحية لكان على «الفلسفة الطبيعية» أن تدعم نفسها بأفكار عن كيفية معرفة الطبيعة بصورة مطلقة ومجردة. كانت التقاليد العقلية القديمة قد أساءت إلى سمعة معرفة العالم الخارجي وكانت لا تزال تمتلك القدرة المؤثرة في هذه المرحلة. تلك التقاليد العقلية القديمة سبقت بوقت طويل أفكار التنوير الشعبية القائلة بأنه ليس فقط من الممكن ولكنه من الأصح أن نستنتج وجود وطبيعة الخالق من خلال النظر إلى مخلوقاته. كان الناس العاديون ينظرون إلى العلم كموضوع للسخرية عديم الفائدة. على سبيل المثال نجد أن عالم الطبيعة السويدي شارلز ليناوس (Charles Linnaeus)،

(*) المقصود أن مصطلح «طبيعي» كان يعني في مجال الفلسفة الطبيعية ما هو مستمد من القوانين الطبيعية، أما في مجال علم اللاهوت فقد كان يراد به كل ما هو جيد وصالح ومغاير للصنعة الحضارية. [المترجم].



PRINCIPES
MATHÉMATIQUES
DE LA
PHILOSOPHIE NATURELLE,
Par feue Madame la Marqu... CHASTELLET
TOME PREMIER

A PARIS
Chez { De... S... lant, rue S. Jean de Beauvai,
Lambert, Imprimeur Librair, rue ... à coté
de la Comédie Françoise, au Parnasse.

M. DCCLIX
AVEC APPROBATION ET PRIVILÉGE DU ROI.

تصوير لصورة الغلاف لكتاب توماس بيرنيت Thomas Burnet 1884 «النظرية المقدسة للأرض Sacred Theory of the Earth». واحدة من أهم العبارات المؤثرة عن المزج بين تاريخ الطبيعة وأحداث رواية الخليقة كما وردت في العهد القديم. المسيح يقف فوق الحقب التاريخية السبعة للطبيعة بما فيها حقبة الخلق ويبدو الطوفان العظيم في نهاية الحقبة الثالثة كما تبدو نهاية العالم في الحقبة الخامسة.

الذي ما زال النظام الذي وضعه للتصنيف معمولاً به في علم النبات، شعر في 1740 أنه مُجْبَر على الرد على النقد الذي طرح تساؤلاً عن الغرض الحقيقي من العلم.. كتب.. «سؤال يسأله الناس دائماً.. اعتراض يطرح دائماً أمام المنشغلين بالطبيعة، الجهلة عندما يشاهدون الفلاسفة الطبيعيين يفحصون ما أنتجت الطبيعة، يتساءلون غالباً بضحكة مستهزئة.. ما فائدة هذا؟ هؤلاء الناس يعتقدون أن الفلسفة الطبيعية هي فقط من قبيل إشباع حب الاستطلاع أو أنها للتسلية فقط أو لقضاء الوقت عند الكسالى ومن لا فكر يشغلهم»[5].

ما كتبه ليناوس مثله مثل تصوير سويفت (Swift) لـ لابيوتا (Laputa) يرسم صورة للفيلسوف الطبيعي الجاد ليس فقط وهو محاصر من قبل سخرية الجهالة وعدم فهمهم ولكن وهو أيضاً محاصر بانحيازهم القوي ضد تقدير البحث العقلي عن المعرفة. في العصور الوسطى وفي عصر النهضة كان لحب الاستطلاع سمعة سيئة باعتباره نوعاً من التغرير ولأنه في الوقت نفسه كان الدافع الذي أدى إلى طرد آدم وحواء من الفردوس. كان هذا الرأي هو ما أكدته النشرات

(5) B. Jasmin and Camille Limoges (éds.) C. Linne, «A Quoi sert-il» in *L'équilibre de la nature* (Paris, 1972), 145-6.

المتتابعة التي تضمنت كتابات علماء اللاهوت الأوائل. حتى في 1762 كان على روسو أن يذكر أيضاً في كتابه التعليمي إميل أن حب الاستطلاع كان فضيلة يمكن أن تأتي بالفوائد عن طريق إذكاء المعرفة(6).

حتى قطاعات المجتمع التي رفضت فكرة الارتياب الأخلاقي في الرغبة في استكشاف العالم المخلوق واجهت مشاكل أخرى تختص بوضع المعرفة العلمية. تساءل الفلاسفة.. كيف يستطيع الناس إذن أن يعرفوا العالم الخارجي في الطبيعة، ولو أنهم عرفوه كيف يستطيعون أن يتأكدوا من أن معلوماتهم دقيقة. كيف يمكن أن نختزل التعاقب الباهر للأحداث والعناصر في الطبيعة في صورة قوانين عامة يمكن أن تكون لها قدرة تنبؤية؟. كثيرون قالوا، كما قال، المؤرخ النيوبوليتاني جيامباتسيتا فيكو (Giambattista Vico) (1688ـ1744) في كتابه العلم الجديد

---

(6) J. Céard (éd.), *La curiosité à la Rennaissance* (Paris, 1986), (M. Landois), «Curieux», (Chevalier de Jaucourt), «Curioisité» in D'Alembert and Diderot (eds.), *Encyclopédie* (Paris, 1754), 577-8 Jacques -Benigne Boussuet, *Traité de la concupiscence* (1731) ed. C. Urban and E. Lenesque (Paris, 1930) , esp chapter 8. J.J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762) ed. F. and P. Richard (Paris, 1964), 185-271.

(Scienza Nuova) الذي صدر في 1725.. «الفلسفة الطبيعية لا يمكن أن تكون صورة مأمونة من المعرفة» قال فيكو إن المرء يسعى نحو قوانين عامة وأبدية في حقل المعرفة.. قوانين يمكن بحق أن نطلق عليها «علم» لا بد للمرء من أن يرجع إلى كل ما يتعلق بخلق الإنسان مثل التاريخ الإنساني وتاريخ المؤسسات الإنسانية. يتعامل «العلم الطبيعي»، على سبيل المثال، مع عناصر لا نستطيع أبداً أن نقيم بينها ومعها علاقات مباشرة وهي لهذا السبب غريبة تماماً عنا ولهذا فنحن نستطيع فقط أن نطرح النظريات المحتملة عن المواضيع الطبيعية ولكننا من جهة أخرى يمكن أن يكون لنا حدس يصل إلى حكم اليقين في فهمنا للحاجات والرغبات التي توحد الجنس البشري عبر الزمن والتي يمكن أن نختبرها بالتجربة الإنسانية العامة.. ردد الكثيرون أقوال «فيكو» حتى نهاية القرن وبقي من المتفق عليه أن الأحكام التاريخية والأدبية، في نظر «فيكو»، كانت أكثر ثباتاً جداً من المعلومات عن الطبيعة وتمثل نوعاً من الإنتاج العقلي الراقي.

أولئك المفكرون التنويريون الذين حاولوا أن يحددوا قاعدة معلومات عن العالم الخارجي مثل جون لوك (John Locke) وايتين كونديلاك (Etienne Condillac) (1715ـ1780) شذوا عن التفكير السابق وأكدوا على الدور الذي تلعبه الانطباعات الحسية عن العالم الخارجي في تكوين

المفاهيم المطلقة. وكنتيجة لهذا الاعتقاد كان أن استطاع الإنسان أن يعرف المظاهر فقط وليس الجوهر الحقيقي للأشياء الخارجية. تسمح لنا الأفكار، بطريقة ما، أن نتعرف على الكائنات كما هي كائنة في الواقع. يعيد الفكر تمثيل الكائنات فقط من حيث علاقتها بنا وهذا في حد ذاته كاف لكي يبرهن على بطلان جهود أولئك الفلاسفة الذين يتظاهرون بأنهم يسبرون طبيعة الأشياء[7].

بسبب الطريقة التي تكوّنت بها معرفتنا عن العالم الخارجي[*]، كانت الفلسفة الطبيعية، بصياغة أخرى، لا تستطيع أبداً أن تشرح العلة الأولى، أي أسباب الأسباب. لهذا نجد أنه بينما استمر كثيرون في قبول فكرة العمل المشترك بين علم اللاهوت والفلسفة الطبيعية، أكدت الفلسفة تطبيقاً على العوائق التي تحول دون إمكانية اكتساب البشر لأي معلومات عميقة عن النظام الطبيعي، ومن جهة أخرى كان هذا حافزاً إلى الخطوة الأولى على طريق أن يكون العلم صيغة واضحة المعالم من الجهد العقلي، وهي الخطوة الأولى في طريقة الانفصال التدريجي عن أسئلة «النظام الأول» السائدة في علم اللاهوت الذي كان يُعدُّ «ملك

---

(7) Etienne Bonnot de Condillac, *Traité de Sensations* (Paris, 1754).

(*) يقصد رؤيتنا الوصفية للطبيعة من حولنا. [المترجم].

العلوم» إلا أنه لو أن العلم لم يتمكن من اكتشاف جوهر الأشياء.. هل يستطيع على الأقل أن يكوِّن للعالم الخارجي صورة قابلة للفهم ومُرتبة وخاضعة لقانون، صورة يمكن ألا تكون حقيقية بدرجة شديدة التفصيل ولكنها على الأقل متسقة مع ذاتها؟. ومع هذا نجد أن الفلاسفة، في هذا الصدد أيضاً، لم يتركوا الأمور مُيسرة أمام أولئك المهتمين بالعالم الطبيعي في الفلسفة الطبيعية نجد أن صياغات من قبيل «أن شيئاً سبب شيئاً» تعتبر في غاية الأهمية. يود الكيميائيون، على سبيل المثال، أن يتمكنوا من أن يقولوا إن وجود مواد كيميائية معيّنة يسبب تفاعلاً معيّناً. ولكن حتى مصداقية هذه العبارات السببية كانت موضع تحدّ، الفيلسوف الاسكتلندي دافيد هيوم (David Hume) نقد الاعتقادات التي تمسك بها ديكارت، ولأسباب أخرى نادى بها مفكرون جاءوا من بعده مثل لوك وكونديللاك، وهي الأفكار التي تنطوي على أنه توجد طريقة سهلة لضمان مصداقية التحول من العالم المتجزئ المؤقت الذي تكشفه لنا انطباعاتنا الحسية إلى العالم المُنظّم المقنن الذي يصفه لنا العلم الطبيعي على وجه الخصوص. يشرح «هيوم» حقيقة أن الكائن البشري يبدو قادراً بطريقة روتينية على أن يقوم بهذا التحول مشيراً إلى ما أسماه بـ «العادة»، وهي الأساليب المُتعارف عليها اجتماعياً التي تيسر على الإنسان أن يقوم بتلك الوثبة من عالم الانطباعات

الحسية إلى النموذج المنظم للعالم الطبيعي والذي يوصف بأنه «النظام الطبيعي». وكما كتب «هيوم»:

> قد أغامر وأؤكد على أن النوع البشري ليس إلا حزمة أو مجموعة من المدركات المختلفة التي تتابعت بعضها تلو الآخر بسرعة فائقة على الإدراك في تدفق وحركة متزايدتين[8].

لهذا السبب فإن الدعاوى السببية التي تحتل موقعاً مركزياً في بعض فروع الفلسفة الطبيعية وخاصة في علمي الكون والطبيعة لا يمكن أن نضفي عليها شرعية مطلقة بمجرد انتقال العلم من وصف نظام طبيعي إلهي إلى البحث في علاقات السببية. بينما يمكن أن تزعم الصياغات العلمية للعلاقات السببية أنها إلى حد ما أقل ثباتاً ذاتياً، فإن قدر الحقيقة بها لا بد وأن يبقى موضوع نقاش. يقول «هيوم» إن الشيء الوحيد الذي يدفعنا إلى ربط الأحداث بطريقة سببية

---

(8) David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739) Book 1, N, chapter VI.

هذا الجزء من الكتاب يدين بالكثير لـ:

Ernest Gellner, *Reason and Culture: the Historic Roll of Rationality and Rationalism* (Oxford, 1992) esp. 20-3.

مما هو جدير بالإشارة أن «كانط» أكد على أننا لا نحتاج لأن نتعامل وكأن السببية شيء حقيقي، وإلا فإننا سنعجز عن وصف الموقع والحجم والثبات.

هو الخبرة السابقة عن تتابع متشابه. اعتدنا أن تُفسر الأشياء عن طريق السببية إلا أنه لا شيء يضمن أن هذه المظاهر سوف تبدو دائماً بالتتابع نفسه. كون الشمس أشرقت لملايين الأيام السابقة فإن هذا لا يضمن أن الشمس سوف تشرق غداً.

من الصعب إعادة ربط تلك الأفكار التي كان لها وقع شديد على الفلاسفة الأوروبيين مثل «إيمانويل كانط»، مع الافتراضات المركزية في علم اللاهوت والتي تنطوي على القول بأن الطبيعة كعمل من خلق اللَّه يمكن أن يُقال إنها موجودة فعلاً في ذلك الموضع لكي تعكس نظام وابتكارية وحذق العقل الإلهي نفسه، وأن هذا النظام الطبيعي يمكن تدريجياً أن يصبح في متناول فهم الكائنات البشرية شيئاً فشيئاً. في تعليق «هيوم» لم يكن هناك مانع يحول دون أن تكون هذه هي الحقيقة ولكن بدا أيضاً وجود عدد هائل من الموانع التي فطر عليها إدراك الجنس البشري، ذلك الإدراك الذي سبق وأن صيغ لأجل أناس قادرين دوماً على أن يدركوا النظام الطبيعي بطريقة يمكن أن يضمنوا بها أنه «حقيقة» وليس احتمالاً. وهكذا اتضح أنه من غير المتوقع أن تكون معرفة اللَّه أو «المسيحية المعقولة» تدعمها ما وصلت إليه «الفلسفة الطبيعية». لهذا السبب قال «هيوم» أيضاً باستحالة أن نعقل سمات الإله من خلال سمات النظام

الطبيعي كما وضعه البشر من الفلاسفة الطبيعيين. لا يمكن أن يكون الخالق موضوع افتراضات من قبل مخلوقيه.

على هذا النحو نجد أن الفلسفة الطبيعية قد فُعِّلت في خلفية علاقة شديدة التوتر مع التساؤل الفلسفي الذي أضعف قدرتها على بلوغ أهداف علم اللاهوت وهذا لم يمنع الفلسفة الطبيعية بكل ما فيها من افتراضات لاهوتية من أن تتلقى دعماً حماسياً في الممارسة الحقيقية وخاصة في البلاد البروتستانتية المتحدثة بالإنجليزية، ولكن هذا يعني أننا لا نستطيع أن نقول إن التنوير قد استقر على الاتفاق على تصديق التساؤل العلمي باعتباره أحسن وأفضل الأطر العلمية للمعرفة. كانت هناك شكوك شديدة ومُلحة في صمود التساؤل العلمي وقيمته الحقيقية وكذلك في فائدته وثباته مقارنة بالتاريخ الأدبي ناهيك عن تاريخ علم اللاهوت.

إلا أن التساؤل عن الطبيعة أخذ يتنامى في هذه الفترة وكانت مكانته في نهاية القرن أسمى منها في بدايته مع أنه لم يصل أبداً للمكانة الراقية من الثقافة التي اكتسبها في وقتنا هذا. حدث هذا جزئياً لأن الشكوك التي عبّر عنها حتى المعروفون من الكُتّاب مثل «هيوم»، الذي كان معروفاً في هذا الوقت كمؤرخ، يبدو أنها أحدثت تأثيراً ضئيلاً على

الممارسة الفعلية للعلوم أو على الأهمية الثقافية لعلم اللاهوت الطبيعي في البلاد المتحدثة بالإنجليزية. يمكن أن يكون سبب هذا هو أن الفلاسفة دائماً وأبداً ما يبدأون تساؤلاتهم في العلم ليس من منطلق الممارسة الفعلية أو فائدة العلم ولكن من منظور المأزق الذي وقع فيه الملاحظ الفرد عندما يواجه الطبيعة. بالرغم من أهمية التراث الذي تركه لنا الكُتّاب من أمثال «هيوم» و«كانط» إلا أنهم لم يطرحوا أسئلة.. كيف ولماذا ... يمكن أن يفعل العلم كممارسة يتبعها الناس في الحياة الاجتماعية؟. وهم في هذا الشأن كانوا يعكسون مدى الضعف الاجتماعي والمؤسسي النسبي للعلوم في العالم المحيط بنا وكانوا يعكسون أيضاً التأكيد العام الذي أضفته فلسفة التنوير على ضرورة صورة «العالم» كشخص مثالي ومتميز ومنوط به وحده معرفة الحقيقة والحفاظ عليها.

حان الآن الوقت للنظر فيما كان العلم يقوم به في التنوير[9]. من عدة نواحٍ يمكننا أن نرصد أن الفلسفة الطبيعية

---

(9) من المستحيل أن تعرض كل ما جاء عن النشاط العلمي في التنوير في فصل واحد. وفي هذا الفصل نركز على نقطتين هامتين: علم الكون بحسب نيوتن والتاريخ الطبيعي. المعلومات عن الحقول العلمية الهامة الأخرى يمكن أن تجدها في:

كانت تنفصل تدريجياً عن النهايات اللاهوتية. وهذا هو أحد مبررات جهد أهم شخصية علمية في ذلك القرن وهو اسحق نيوتن (1643ـ1727). من المؤكد أنه من الممكن القول بأن التنوير استهل ليس فقط مع محاولات جون لوك لفهم العقل البشري والمجتمع البشري، ولكن أيضاً مع محاولات نيوتن في كتابه القواعد الرياضية للفلسفة الطبيعية (Philosophia Naturalis Principia Mathematicae) الذي صدر في 1687. وفيه طرح أوصافاً رياضية للنظام الكوني وحركة الكواكب وقانون الجاذبية الأرضية وفكرة لا نهائية الفضاء الكوني. وكانت إنجازات نيوتن قد نقلت طوال القرن بواسطة جماعة ممن شرحوها للجمهور في معظم البلاد الأوروبية وكان

G. S. Rousseau and R. S. Porter (eds.), the Ferment of Knowledge: *Studies in the Historiography of Eighteenth - Century science* (Cambridge, 1980), R. Porter (eds.) *Images of the Earth: Essays in the History of the Environmental Sciences* (Chalfonst Giles, 1978), J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au huitième siècle* (Paris, 1963), J. Heilborn, *Electricity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A study of Early Modern Physics* (Berkeley, 1979), F. L. Holmes, *Lavoisier and the Chemistry of Life: An Explanation of Scientific Sreativity* (Modison, W.I., 1985). =

«فولتير»، كما سبق ونوهنا، واحداً منهم وقد أدى هذا إلى سوق يتسع لطرح العلم في متناول العامة. كان ممن نقلوا نيوتن إلى العامة قدم فهمه الذي لا يخلو من خلل إذ إنهم استعملوا مرادفات لفظية لما كان معقداً ويتطلب مصطلحات رياضية[10]. حاول معظمهم بمهارة أن يطرح فكرة أن نيوتن قد وصف كل العالم المخلوق، وأنه قد وصف النظام الكوني في صورة نظام متوازن ذاتي التحكم من حيث حركته المقننة وفي عديد من هذه التلميحات الشعبية يمكن أن يبدو أنه مهما كانت الاعتراضات النظرية على إمكانية معرفتنا للعالم الخارجي فإن القوانين الطبيعية للحركة على الأقل يمكن أن توصف بكاملها عن طريق نظم رياضية متماسكة بذاتها.

في الحقيقة، كانت رؤى نيوتن أكثر تعقيداً. أقر نيوتن أنه بينما كان من الممكن أن يوصف الكون رياضياً فإنه كان من غير الممكن أن نستعمل الرياضيات للإجابة عن أسئلة

---

(10) الكتب التي بسطت وانتشرت بين العامة ونجحت تسويقياً مثل:
Francesco Algarotti, *Il Newtonianismo per le Dame* (1737).
وللأطفال صدر:
John Newberry, *Tom Telescope's Philosophy of Tops and Balls* (London, 1761).

العلة الأولى، من قبيل.. كيف استمر الكون كائناً ومتحركاً؟ وأنكر نيوتن بنفسه أن قوانينه قد وصفت عالماً ذاتي التوليد ذاتي التحكم بحسب قوله... الحركة أكثر قابلية لأن تُفْقد من أن تُكتَسب، إنها باستمرار في سبيلها للتلاشي، إن الطاقة يمكن فقط أن يستردها النظام الكوني عن طريق التدخل الدوري والمباشر من قبل الخالق. يبدو أن أفكار نيوتن أوضحت ضرورة وجود العلة الأولى التي تبقي على وظيفة الكون. ولكن بالرغم من أقاويل بعض من نقلوا إلى العامة فإن أفكار نيوتن لم تقدم أي ضمان على أن هذه العلة الأولى تتشابه بأي وجه من الأوجه مع صورة اللّه كما جاءت في العهدين القديم والجديد. كما أنها لم تضمن أن يكون هناك أي أساس علمي للمعتقدات المسيحية[11].

أحدث نيوتن تأثيراً مختلطاً في العقد الأخير من القرن السابع عشر.. ألقى اللاهوتي ريتشارد بنتلى (Richard Bentley) عدة عظات صنفت نيوتن في عداد المدافعين عن الدين. في 1734 رأى اللاهوتي الفيلسوف جورج بيركلي

(11) ما كتب عن نيوتن كم ضخم ومنه..

I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution* (Cambridge, 1980).

وهو يعتبر الإصدار الأكثر فهماً والأساس طرحاً في الكتابات الحديثة.

(George Berkeley) (1685ـ1753) أن النيوتونية تؤدي إلى الهرطقة والإلحاد. وكان هناك أيضاً اختلاف على الكيفية التي أنجز بها نيوتن نتائجه. دالامبرت في مقدمة الموسوعة (Encyclopedis) في 1751 استلهم من نيوتن ما يظهر تفوق التحليل الرياضي في العلوم. بينما رأى آخرون أن أعمال نيوتن انتصار للملاحظة البحتة. آخرون رنوا إلى أن تؤدي مكانة نيوتن إلى تقنين «علم للإنسان» له من المرجعية ما للفلسفة الطبيعية حتى إنه في 1802 نجد أن المفكر الطوباوي الفرنسي كلود هنري سان سيمون (Claude Henri St. Simon) (1760ـ1825) والذي نظر إليه كثيرون كواحد من مؤسسي الاشتراكية اقترح نظاماً اجتماعياً مؤسساً على القواعد النيوتونية في الفكر والنظام والقوانين العامة.

على الرغم ممابلغته أفكار نيوتن من مكانة عظيمة إلا أنها لم تتضمن كثيراً من طبيعة الكائنات الحية على الأرض. كانت هذه المشكلة الثانية التي بذلت علوم التنوير في سبيلها جهداً كبيراً. كيف يستطيع الإنسان أن يفهم نظام الطبيعة؟ وهل كان هذا النظام موجوداً؟ هل كانت هناك علاقة ما بين الكائنات الحية المختلفة، ولو كان الأمر كذلك، ماذا كانت طبيعة تلك العلاقة؟ هل يمكن ببساطة أن نفهم الطبيعة على أنها ثنائية الأبعاد. . سلسلة عظيمة من الكائنات تنحدر من

قبل اللّه وملائكته حتى نصل إلى الإنسان في ترتيب تنازلي من حيث التعقيد ينتهي بالديدان والحجارة[12]؟ أم أن العلاقة بين الكائنات الحية كانت أكثر تعقيداً؟

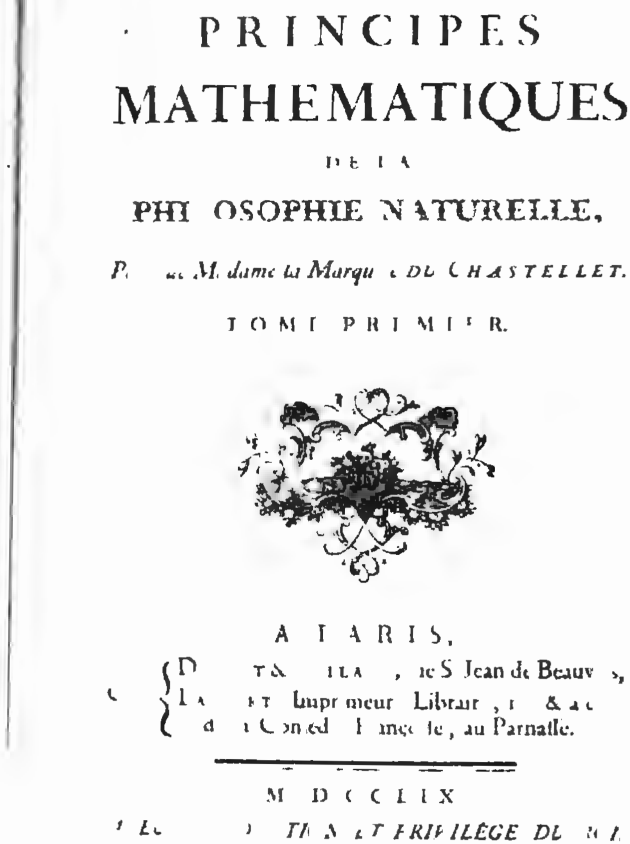
مال فلاسفة الطبيعة في عصر التنوير إلى إهمال تلك الحلقات التي تسبق الإنسان هذه السلسلة العظيمة، وكانوا من جهة أخرى يميلون إلى رؤية الطبيعة والإنسان يتبوأ مكانته على رأسها ممثلاً خارج وفوق النظام الطبيعي. المتسائلون من أمثال السويدي ليناوس (Linnaeus) (1709ـ1778) هو الآخر، بدأوا يميزون بحدة بين الكائنات الحية وغير الحية تمييزاً من شأنه أن يمكّن «علوم الأرض» مثل الجيولوجيا والمعادن، من جهة أن تميز نفسها عن «علوم الحياة» مثل علم النبات وعلم الحيوان. من جهة أخرى أنتج ليناوس وتلاميذه تصنيفاً ثنائياً للكائنات الحية مؤسساً على صفاتها التناسلية. بينما كان هذا التصنيف بالغ النجاح في حالة النباتات إلا أنه كان أقل نجاحاً فيما يخص الكائنات الحية الأخرى. كان مدخل ليناوس للطبيعة إلى حد بعيد غير تاريخي رغماً عن أنه في 1744 كان مستعداً في محاضر بحثه عن الكائنات الحية في محاضرة في نمو المسكونة (Oratio

(12) وصفت هذه السلسلة العظيمة في:
A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (New York, 1936).

(de telluris habilotabilis incremento) أن يـــســـتـــنـــتـــج أن مجموعات جديدة من النباتات والحيوانات يمكن أن تكون قد تطورت عبر الزمن عن طريق التهجين. إلا أن ليناوس في النهاية كان لا يزال يرى أن الطبيعة ككل هي نظام متجانس ومتوازن خلقه اللّه بالطريقة نفسها التي مثَّل بها من روجوا أفكار نيوتن. رأى نيوتن ذاته في الكون نفسه. قوبلت أفكار ليناوس بالتحدي من قبل عالم الطبيعة المؤثر الذي يحظى بشهرة مماثلة جورج لويس ليكليرك، كونت دي بوفون (George Louis Leclrec, Comte de Buffor) (1788_1708) في كتابه التاريخ الطبيعي (Histoire Naturelle) الذي نشره في 1749 وأحرز نجاحاً توزيعياً سريعاً وكبيراً. اعترض «بوفون» على محض احتمال أن يكون تصنيف الكائنات الحية بهذه الطريقة كاشفاً، من ثم، عن البناء الأصلي للطبيعة. في حين اعتقد ليناوس في أن الأصناف يمكن أن تكشف حقائق عن الطبيعة. بقي «بوفون» مقتنعاً بأن الأفراد في الطبيعة لا يمكن أن يُصنفوا هكذا بطرق تكشف عن هذه الحقائق وكان مقتنعاً أيضاً بأن هذه التصنيفات ما هي إلا مجرد وسائل إيضاحية[13].

---

(13) Jacques Roger, *Buffon: un philosophe ou Jardin du Roi* (Paris, 1989).



PRINCIPES
MATHEMATIQUES
DE LA
PHI OSOPHIE NATURELLE,
P. M. dame la Marqu DU CHASTELLET.
TOME PREMIER.

A PARIS,
D T& LA , rue S. Jean de Beauv s,
L ET Imprimeur Librair , & a
d la Comed Françoise , au Parnasse.

M DCCLIX
TI A ET PRIVILÈGE DU

لم تتوقف النساء في عصر التنوير، ببساطة، عند حد المساهمة الإبداعية في حقل الأدب والفن، ولكنهن ساهمن أيضاً في العلم البحث كأقرب ما يكن تشبهاً بدور العقل الذكرى المنطقي. تضمنت ترجمة المركيزة لأعمال «نيوتن» الكثير من إعادة البحث في الرياضيات الأساسية، ويبقى أن ترجمتها هي الطبعة الإنكليزية الفرنسية الوحيدة لهذا الموضوع المحوري.

كان «بوفون» أيضاً أكثر اهتماماً من ليناوس بفكرة تاريخ الطبيعة وأن الحالة الراهنة للطبيعة ليست هي الحالة نفسها التي خلقها اللّه عليها. استعان «بوفون» ببراهين من الحفريات ومن التجريب الطبيعي لكي يقول إن العالم والحياة نفسها كانا أكثر قدماً مما كان قد أشير إليه حسب الالتزام بالتسلسل الزمني كما ورد في سفر التكوين. كان استدعاء الفكر التاريخي إلى التاريخ الطبيعي قد عُدَّ من قبل «مايكل فوكو» واحداً من المناحي الأساسية التي شرع بها علم التنوير يختلف اختلافاً أساسياً عما كان في الفترات السابقة التي كانت أكثر احتفاء بربط الكائنات الحية مع بعضها البعض حسب علاقات تصنيفية ثابتة[14]. يعتقد «فوكو» في فكرة أن الطبيعة أيضاً لها تاريخ وأن الأنواع الحية لم تبزغ هكذا من الإرادة الإلهية بحالتها المتقنة غير القابلة للتغيير ولكنها تغيّرت استجابة لضغوط أخرى على مدى سنوات أطول مما كنا نعتقد بناء على الفهم الحالي للتسلسل الزمني الإنجيلي.

---

(14) Foucault, *The Order of Things*. Werner's *Short Classification and Description of the Various Rocks* (Freiburg, 1787).

وقد اقترح أن الطبقات الجيولوجية اتبعت تراتباً منظماً من الترسيب، يمكن أن يستعمل للإرشاد عن تاريخ الحقبات المختلفة في تاريخ الحياة.

كانت هذه الفكرة هي الممهد الأساسي لظهور نظرية داروين في القرن التالي وهكذا الحال بالنسبة للعلم الحديث. وعلى وجه معاكس لأغراضنا كان السؤال عن تاريخ الطبيعة أيضاً يظهر الانقسامات التي ظهرت بين أهداف علم اللاهوت والتساؤل العلمي. ما كتبه «بوفون» عن معدل برودة الأرض كان موضوع اتهام من قبل كلية اللاهوت في باريس (السوربون) لأن النتيجة التي وصل إليها كانت تعني أن الأرض أكثر قدماً مما كان معروفاً من قبل ولكنه عاد ونشر رأيه في كتابه الذي وزع بنجاح كبير عصر الطبيعة (Epoques de la Nature).

استمر فلاسفة آخرون مثل «ديدرو» وقد كرسوا أنفسهم لدراسة طبيعة الحياة نفسها وأبدعوا صورة للحياة وكأنها القوة المكونة للطبيعة، ورأوا أن للحياة دافعية في الكائنات الحية نفسها حتى تبقى على قيد الحياة وحتى تتكاثر وحتى تنصاع لقوانين وجودها. هذه الصورة للحياة كقوة ديناميكية كان «ديدرو» قد أكد عليها من بين أفكار أخرى. وفكرة أن الكائنات الحية لها أغراضها الذاتية كان «كانط» قد قدم لها. إنه لم يسع لتدعيم فكرة عن الطبيعة حال كونها ثابتة، غير قابلة للتغيُّر، مكتملة، تكتسب طاقتها من خارجها بإرادة خالقها في النظام التسلسلي لذلك التتابع العظيم للكائنات.

بنهاية القرن أصبح من المستحيل الحفاظ على النظرة

الهادئة الساكنة للطبيعة التي خلَّفها عديدون من علماء اللاهوت. بدأ النظر إلى الطبيعة وكأنها اقتصاد للعمليات الديناميكية التي تتغير بمرور الزمن. بعيداً عن وصفها بكونها سلسلة عظيمة من الكائنات، أصبحت الطبيعة مقسمة إلى مجموعات مصنفة ومنفصلة. حتى إن موقع الإنسان في الطبيعة أصبح موضع تساؤل.. هل كان الإنسان، أسمى مخلوقات اللّه، والمتربع بثقة فوق نظام الطبيعة قد خُلِق من أجل فائدته واستثماره؟ أم أنه كان ينظر إليه كجزء مكمل لهذا النظام؟ بالرغم من أنه، منفرداً، يمتلك روحاً إلا أنه، وبعد كل ذلك، كان أيضاً وبما يثير الدهشة مشابهاً في الشكل العام للقردة العليا. هل الأرض نفسها ما تزال في وضع متغيّر؟ ولو كان الأمر هكذا، هل يتم هذا التغير بأسلوب ثابت؟ لو أن اللّه بهذا القدر من الكرم عالم بكل شيء لماذا انقرضت عدة أنواع من الكائنات التي خلقها؟ وقد توالت التساؤلات ودوَّى صداها بمرور السنين عبر القرن وزادت بصفة خاصة في دول قارة أوروبا. ظهرت الفجوات بين أهداف وافتراضات علم اللاهوت من جهة، وتلك التي تخص الفلسفة الطبيعية من جهة أخرى. وقد لعبت الأسئلة عن تاريخ الطبيعة دوراً كبيراً في خلق هذه الفجوة مما جعل النظرة الأسطورية للإنسان العادي تجاه الطبيعة في نهاية هذا القرن، شديدة الاختلاف عما كان يمكن أن تكون عليه في

بداية القرن أصبحت فكرة تاريخ الطبيعة أكثر قبولاً. إن تاريخ الطبيعة تاريخ ممتد وهذا ما سنح له أن يشهد تغيُّرات تحدث بواسطة الطفرات بالقدر نفسه الذي شهد به تغيُّرات تحدث في صورة النمو اليومي الحثيث البطيء الذي يطرأ عى الطبيعة. بينما استمرت النظرة اللاهوتية للطبيعة التي تعكس الصفات الإيجابية للخالق، لها من يقبلونها، وبخاصة في بريطانيا العظمى. بدا أنه من الممكن جداً للإنسان أن يتمسك في الوقت نفسه برؤى للطبيعة منفصمة تماماً عن الأغراض اللاهوتية، يمكن أن يتمسك الإنسان برؤى توظَّف فيها الطبيعة كنوع من العلاج العاطفي العلماني وحيث تكون معرفة الطبيعة، بالرغم من دعاوى الفلاسفة، بادئة في اكتساب مزيد من الصدق ومزيد من الأهمية وقد ساعدت التغيُّرات الاجتماعية على أن تستمر هذه العملية. حتى بداية القرن التالي كان من المتفق عليه أن عدداً قليلاً من الناس تمكَّن من أن يتخذ من العلم مهنة طوال الوقت أو يتكسب من تدريس العلوم. إلا أنه، وعلى الرغم من هذا، كان العلم حاضراً ومتاحاً على مستوى أكبر. بدأ سوق المطبوعات المنتعش يضم عديداً من الكتب عن العلوم الشعبية والتي فتحت المجال أمامها كُتب من قاموا بشرح نيوتن للعامة، كما سبق وذكرنا، أصبحت محاضرات العلوم الشعبية (المبسطة) جزءاً من الحياة الحضرية في بريطانيا وهولندا وفرنسا

وإيطاليا[15]. وفي المقاطعات الألمانية تأسست عدة جامعات جديدة اعتباراً من العقد الخامس في القرن الثامن عشر مثل جامعة غوتنغن (Gottingen) التي تخرج فيها الموظفون الإداريون في مجال التشجير وعلوم الزراعة والهندسة والتعدين وكذلك في حقل القانون والتاريخ. وكان هذا أيضاً هو العصر الرائع للمجتمع العلمي. منذ ستينات القرن السابع عشر الذي شهد تأسيس كل من الجمعية الملكية في لندن وأكاديمية العلوم في فرنسا، نجد أنه في أوروبا كلها وبخاصة في ألمانيا وإيطاليا كانت كل من الجمعيات التعليمية الخاصة، والمعترف بها رسمياً، والأكاديميات قد قامت بحماية وتشجيع البحث العلمي عند المتحمسين من الهواة، والمتفرغين للعلم كعمل كامل مدفوع الأجر في باريس بصفة خاصة[16]. حدائق الحيوانات وحدائق النباتات في باريس

---

(15) R. Porter, «Science, Provincial Culture and Public Opinion in Enlightenment England», *British Journal of Eighteenth Century Studies*, 3 (1980), 16-25.

وقد تضمنت أكثر الكتب مبيعاً من تلك التي بسطت العلوم:

Abbe Pluche, *Spectacle de la Nature* (1732-1750).

(16) R. Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution, the Paris Academy of Sciences, (1666-1803)*, (Berkeley, 1971), R. E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham* (Oxford, 1963), J. E. McClellan, Science Reorgnized: *Scientific Societies in the Eighteenth Century* (New York, 1985).

التي أدارها «بوفون» سمحت بالوجود الجماهيري للمرة الأولى. تأسست مجلات علمية جديدة. فروع بعينها من العلوم خاصة علم النبات انتشرت بين السيدات اللاتي كنَّ محرومات من التعليم باللغات الكلاسيكية وكنَّ كذلك محرومات من تعلم التاريخ الذي كان شيئاً أساسياً بالنسبة لإخوانهن. الجوانب التكنولوجية من العلوم مثل التشجير والتعدين والطب البيطري والزراعة أصبحت موضع قبول من قبل الحكومات التي كانت تحاول أن تفرض قدراً من التحكم على البيئة الطبيعية أكبر مما كان في السابق والتي كانت أكثر انزعاجاً من أي وقت مضى بسبب مشاكل الهندسة والزراعة ومجال الصحة العامة. وبنهاية القرن أصبح العلم متداخلاً في عمل الحكومات نفسها وخاصة العلوم الجديدة مثل علم الإحصاء والاحتمالات التي شرعت تطرح إمكانية ضبط وتوقع الاحتياج للموارد الاجتماعية والطبيعية التي كانت الحكومات تعتمد عليها (ارجع إلى الفصل السابع)[17].

على غير المتوقع كانت مكانة العلوم قد ارتقت مع أن

---

(17) L. Daston, *Classical Probability in the Enlightenment* (Princeton, 1988), G. Gigerenzer et al., (eds.), *The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life* (Cambridge, 1989), H. Michel, «Rationality and Control in French Eighteenth Century Medical Views of the Peasantry», *Comparative Studies in Society and History,* 21 (1979), 81-112.

كل هذا حدث في وقت لم يكن العلم فيه خاضعاً للتجريبية. ظل هناك كثير من الجدل حول أهمية الملاحظة المباشرة للطبيعة وحول التجريب الحثيث العام. ولكنه كان من الممكن جداً أنه في خضم الكتابات الاستشرافية عن الطبيعة أن تقتحم كتابات أمثال «ديدرو» والتي لم تكن قائمة على المدخل التجريبي والتي كانت عِلْماً استطرادياً كُتب لكي يقرأه جهلة الشعب وانتشر من خلال وسائل الطباعة. البراهين التي تزودنا بها قوائم المكتبات تظهر أنه في بداية القرن كانت أكثر الكتب مبيعاً هي كتب الخيال العلمي أو العلم الشعبي كما بدا يظهر التحمس الجنوني لبعض المواضيع ذات الخلفية العلمية مثل التنويم المغناطيسي[18]. يمكننا أن نفند ادعاء «فوكو» عن سطوة الدافعية للتصنيف في الفكر الأوروبي ككل وبصفة خاصة فيما يتصل بالاهتمامات المعنية بالتاريخ الطبيعي. المجال الذي يبدو فيه «فوكو» مستنداً إلى موقف قوي هو الاعتقاد في أن علوم الأرض والحياة في التنوير أصبح لهما مكون تاريخي جديد كان من شأنه أنه أحدث صدعاً بين العلم يحل ببطء محل الدين كمخطط ثقافي سائد وإلى أي مدى كان العلم يُرسِّخ كقيمة ثقافية فكرة علمانية

---

(18) R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Princeton, 1964).

المعرفة المهتمة بالعالم كما هو وفكرة أن فضائل حب الاستطلاع لدى الإنسان يجب أن تُصوَّب تجاه هذا العالم. أصبح العلم مقبولاً كإطار للمعرفة يستحق أن نتبعه بالرغم من استهزاء الجهلة من الكهوف التي عاش فيها الفلاسفة.

بنهاية القرن كانت المثالية التي تبدو عليها الطبيعة وخاصة طبيعة النباتات وطبيعة المشهد الجبلي البكر قد أخذت تطرح نوعاً علمانياً جديداً من العلاج لحالات الاضطراب العاطفي والتي كانت تعالج بالوسائل الدينية فيما سبق، من جهة أخرى نجد أن أشكالاً أخرى من العلوم (التكنولوجيا والإحصاء) اكتسبت مزيداً من الأهمية بالنسبة للحكومات بوصفهما وسيلتين متاحتين للتحكم وللاستثمار. بالرغم من الاعتراضات الفلسفية ومن الصراعات الداخلية حول طرق البحث مثل الصراع بين الملاحظة والتجريب.. كان العلم يحقق نجاحات متزايدة. إن لم يكن نجاحاً في طرح تأكيدات ثابتة للحقيقة أو حتى للموضوعية فإنه على الأقل نجح في طرح حقائق عن كل من المحتوى والفائدة العلمية[19]. وبدأ العلم يطرح حقائق عن الضبط والاستثمار

---

(19) L. Daston, «Baconian Facts, Academic Civility, and the pre-History of Objectivity», *Annals of Scholarship* (Spring, 1992).

والاحتمالات الخاصة بالطبيعة والمجتمع وبدأ يزود الناس بالمعرفة العلمانية حيث يمكن أن تكون معرفة الإنسان بالكون غير معتمدة على معرفته بالخلق. لقد سلك العلم مشواراً طويلاً بعد «لابيوتا»(*).

(*) لابيوتا (Laputa).. كتب جوناثان سويفت روايته الشهيرة «رحلات جليفر» في 1626 وهي تحكي قصة رجل سافر في رحلة طويلة إلى جهات العالم الأربع وفي وصفه لمشاهداته يشير إلى لابيوتا وهي جزيرة خيالية صخرية طائرة يمكن لسكانها أن يحركوها في أي اتجاه بواسطة روافع مغناطيسية والمقصود في هذا المقال أن بداية البحث العلمي كانت هي رحلة الخيال العلمي. [المترجم].

الفصل الخامس

مرآة أوروبا
التنوير والآخر

مما يزيد من خجلنا كمسيحيين متحضرين
أننا نصل بأخلاقياتهم إلى الحضيض وهي في
الأصل تدنو من الرذيلة، أننا نعرفهم باحتياجات
وربما بأمراض لم يكونوا قبلاً على علم بها أبداً
وهذا ما يؤدي إلى ما يبدد هدوءهم الهانئ الذي
كانوا ينعمون به هم وأسلافهم. لو أن أي شخص
ينكر حقيقة ما أقول دعه يخبرني.. ما الذي جناه
السكان الأصليون في كل أميركا من التجارة التي
نشأت بينهم وبين الأوروبيين[1].

جيمس كوك

(1) James Cook, *Journals*, ed. J. C. Beaglegole (3 Vols., Cambridge, 1955-68), 11, 175.

ليست من قبيل المصادفة أن شخصية «روبنسون كروزو» ربما تكون هي الأكثر شهرة وبقاء من بين كل الإبداعات الأدبية للتنوير. كتبت هذه القصة في 1719 وهي تحكي كيف وجد «كروزو» نفسه ملقىً في أرض يباب في مكان ما من جنوب الكاريبي. لقد واجه وللمرة الأولى طبيعته الأخلاقية الحقيقية عندما كان مقيداً هناك وبدأ بالتدريج يضع خطة للتوسع وابتدأ بالزراعة ثم حرك قاعدته من الساحل الذي تحطمت بقربه سفينته حتى وصل إلى وسط الجزيرة حيث شعر بنفسه أنه سيد جزيرته. بعد عدة سنوات تناقص إحساسه بالعزلة في الجزيرة عندما تقابل مع واحد من أهلها أسماه «السيد فرايداي» تعامل معه كروزو كخادم إلا أن فرايداي لم يزل يسأل بسخف أسئلة نافذة عن حياة كروزو ومعتقداته.

إننا ومن عدة نواحٍ يمكننا أن نرى أن روبنسون كروزو كان هو المثل الحاضر في الوعي للعلاقة بين التنوير في أوروبا وبين باقي العالم. إن الخبرة بغير الأوروبي أي بالبلاد المختلفة وبالمناخ والناس، والتي توصف كلها بخبرة «الغريب» كانت قد سبق وأن ترسخت في القرن الثامن عشر وكانت تنطوي على العلاقات الاقتصادية الاستعمارية واستغلال كل من الطبيعة الاستوائية وسكانها الأصليين. كان هناك ارتباط وثيق بين كل من الاستعمار والآخر، واستغلال الطبيعة. زودنا هذا الارتباط بما يؤكد القناعة بأن التنوير والتحكم في الطبيعة كانا جزءين من المشروع نفسه. بمواجهة

الأراضي والمجتمعات غير الأوروبية وجد الأوروبيون أنفسهم يواجهون أيضاً السؤال الشامل عن الاختلاف؟! ماذا كان وراء تعريف الأوروبي لنفسه بأنه مختلف عن «الغريب»؟ ما الذي كان يعنيه أن تكون أوروبياً؟، وما هي الأسئلة الصعبة التي طرحتها الأساليب المختلفة للغرباء على معتقدات وافتراضات وممارسات الأوروبيين؟ هل كانت خبرة «فرايداي» عندما واجه أفكار وسلوكيات «كروزو» العادية، علامة ربما على أن الاعتقادات الأوروبية كانت بعينها تلك الاعتقادات غير المتجذرة في الفترة والطبيعة وأنها ليست القناعات الصحيحة الوحيدة التي لا بد من اتباعها في كل من السلوك والعقيدة؟

لماذا كان من الضروري أن تحتل هذه المواضيع موقع الصدارة في القرن الثامن عشر؟ بعد كل شيء كان التنوير قد أُعتِبر وريثاً للاحتكاك الأوروبي الطويل بالأراضي الغريبة والذي سبق أن بدأ مع الرحلة الذاتية لكريستوفر كولمبس عبر الأطلنطي في 1492. كما كان التنوير وريثاً للنقاش المطول عن طبيعة «الغريب» والذي دار في أعقاب الرحلة[2]. كانت

---

(2) Peter Hulme, «The Spontaneous Hand of Nature: Sovereignty, Colonialism and the Enlightenment» in P. Hulme and L. J. Jordanova, (eds.) *The Enlightenment and its Shadows* (London, 1990), Anthony Pagden, *European Encounters with the New*

اهتمامات القرن الثامن عشر بـ «الغريب» قد حبذتها عدة عوامل أبقت عليها في بؤرة الاختلاف حتى عندما بدأت تخفت حدة الصدمة الجديدة التي جبلها كولمبس. في البداية كان الاهتمام المضني بمفهوم الاختلاق في حد ذاته اهتماماً سوف نرى أنه ظهر في المجهودات التي بذلت في هذا القرن من أجل تعريف وتعظيم الاختلافات بين الجنسين (الفصل السادس). ثانياً جاء وقع مجموعة جديدة شاملة من الاكتشافات الجغرافية في القرن الثامن عشر ولأول مرة ومن خلال استكشافات جيمس كوك (James Cook) (1728_1779) ولويس آن بوجانفيل (Louis - Anne Bougainville)(*) (1729_1811) وآخرون، كان على الأوروبيين أن يتحصلوا على معلومات دقيقة عن ثلث سطح

= *World* (New Haven, 1993), P. Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797* (London and New York, 1986).

(*) لويس بوجانفيل (Louis - Anne Bougainville) (1729_1811) ضابط حربي وبحار فرنسي وُلِد في باريس التحق بالجيش بعد الدراسة الثانوية وحارب في ألمانيا في حرب السنوات السبع وهو أول فرنسي يبحر حول العالم 1766_1769 واصطحب معه علماء في الفلك والطبيعة وله اكتشافات عديدة في الجغرافيا والعلوم ونشر مذكراته في كتاب «فكرة عن رحلة حول العالم». [المترجم].

الكرة الأرضية الذي يغطيه المحيط الهادي. هذا العالم الجديد للقرن الثامن عشر، بحسب تسمية أحد المؤرخين(3)، لم يكن فقط ضخماً من حيث امتداده ولكنه كان أيضاً مليئاً بسكان الجزء الذي كان مجرد وجودهم غير متصور فيما سبق كما أوضح برنارد سميث (Bernard Smith)، وآخرون بعد ذلك مباشرة أصبحت صورة المحيط الهادي وسكانه منتشرة في كل من المطبوعات الشعبية والفنون الراقية. أصبحت كتابات كوك عن رحلاته من أكثر الكتب مبيعاً(4). وبصرف النظر عن الاكتشافات في المحيط الهادي وبالرغم مما انطوت عليه من إثارة، توسعت أيضاً الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية في أجزاء أخرى من العالم. أسفرت نهاية حرب السنوات السبع في 1763(*) عن انتقال الأراضي المستعمرة

---

(3) Alan Frost, «The Pacific Ocean - The Eighteenth - Century's «New World», Studies in Voltaire and the Eighteenth Century, 142 (1976) 279-322, L. A. de Bougainville, *Voyage autour du Monde (1771)* éd. L. Constant (Paris, 1780), *Cook, Journals.*

(4) Bernard Smith, *Eurepean Vision and the south pacific,* 2nd eds, (New York, 1988).

(*) حرب السنوات السبع (1756_1763) هي سلسلة من الصراعات الحربية من أجل حكم ألمانيا والسيادة على المستعمرات في الهند وأميركا الشمالية. تورطت فيها معظم القوى الكبرى في أوروبا في ذلك الوقت مثل بروسيا وبريطانيا العظمى وفرنسا وروسيا والسويد وأسبانيا. انتهت

من فرنسا إلى بريطانيا التي أرست قواعد التوسع في المستعمرات في أميركا الشمالية وقواعد الاستغلال الاستعماري في شبه القارة الهندية.

كانت هناك أسباب أخرى للمكانة التي احتلها مفهوم «الغريب» في القرن الثامن عشر. مرت تعريفات أوروبا نفسها بعدة تغيُّرات جذرية. الأفكار القديمة عن إمكانية تعريف أوروبا دينياً باعتبارها «الملكوت المسيحي» أخذت تتوارى[5]. في حين انكمشت القوة التركية في أوروبا في العقد الأخير من القرن السابع عشر نجد، مع هذا، أن حدود المسيحية صارت أقل تحديداً. لو أن المملكة المسيحية لا تستطيع أن تُعرِّف نفسها من خلال اختلافها عن «الإسلام» الذي وصفه عديد من المؤرخين بأنه منتهى الآخر. كيف كان من الممكن

= الحرب بعقد معاهدة صلح في باريس تضمنت خضوع الأراضي الفرنسية في شمال أميركا للتاج البريطاني كما حصل الإنجليز على فلوريدا من الأسبان واحتفظ الفرنسيون بممتلكاتهم في الهند ولم تسفر عن أي تعديل للحدود في أوروبا. [المترجم].

(5) Denys Hay, *Europe: the Emergence of an Idea* (Edinburgh, 1957), 118-19.

وهي تبين أن معاهدة أوتريخت في 1713 تحتوي على آخر مرة تم الرجوع فيها إلى الجمهورية المسيحية في معاهدة بين الدول الأوروبية.





لوحتين بهما تصوير شخصي للاثنين من نخبة المغتربين: ماورى شيف Maori Chief من نيوزيلاندا، ويشير الوشم الواضح إلى مكانته الرفيعة وقد كان أنه عن طريق صور مماثلة رسمها الفنان الذي صاحب «كوك» واسمه سيدني باركنسون Sydney Parkinson أن الأوروبيين كونوا فكرتهم الأولى عن أهل الباسيفيك الذين سبق وأن اكتشفوها في الماضي القريب. في هاتين اللوحتين يؤكد الرسام على القوى والشهوة وكانتا من السمات التي استعملت في الغالب للتمييز بين جنس «الماورى Maori» والأجناس الأخرى في المنطقة.

أن تُعرَّف[6]؟. وبالطريقة نفسها تحديداً وخلال الحرب الباردة، كل من روسيا والغرب عرَّفا نفسيهما من خلال مغايرة كل منهما لمنافسه، وقد انتهت تلك المواجهة لتترك شخصية كل منهما أقل وضوحاً بكثير. وفي تطور شديد الشبه، بعد أن تراجع التهديد من قبل «الإسلام» في بدايات القرن الثامن عشر أصبحت نظرة الأوروبيين لشخصيتهم أقل وضوحاً، وقد أبرز هذا السؤال أيضاً الأهمية المتصاعدة لدور روسيا في شؤون أوروبا، على الأقل وتحديداً في دولة اليونان الأرثوذكسية. ترامت الحدود الشرقية والجنوبية لروسيا بعيداً حتى العالم الإسلامي في وسط آسيا أو الأراضي غير المؤمنة في سيبيريا، أين تنتهي روسيا الأوروبية؟ أين كانت الحدود الشرقية للملكوت المسيحي؟ هل استطاع الأوروبيون حينئذ أن يتعلموا الكثير عن أنفسهم من خلال تأمل حياة التاهيتيين؟

أدت الشخصية الدينية المتغيّرة لأوروبا إلى تغيير الطبيعة الحقيقية للهموم الأوروبية عندما واجهت «الغريب». واجه الأوروبيون بعد «كولمبس» الشعوب الأخرى بخليط معقد من

(6) للاطلاع على ما يخص «الإسلام» باعتباره «الآخر» يمكن الرجوع إلى الدراسة الهامة التي قام بها إدوارد سعيد تحت عنوان الشرقية (Orientalism) لندن 1978.

الدوافع والمثاليات كان الدين من بينها عنصراً قوياً. في المستعمرات التي امتلكتها الدول الكاثوليكية مثل أسبانيا والبرتغال وفرنسا، بصفة خاصة، نُظِر إلى الجهد التبشيري كعنصر أساسي يضفي الشرعية على استغلال المنتصر لأراضي وشعوب «الغريب»، كان هذا الدافع غائباً بدرجة كبيرة في القرن الثامن عشر والسابع عشر عن أسئلة مثل: هل كان الهنود الأميركيون بشراً، هل كانت لهم روح؟ تركزت اهتمامات القرن الثامن عشر على ثلاث قضايا أساسية، هي الجدل الذي أثارته فكرة وجود طبيعة عالمية للبشر، والجدل المرتبط به عن معنى التاريخ البشري، وأخيراً النقاش الذي تولَّد حول قيمة وطبيعة الحضارة(7).

ومع هذا فإنه في مستهل القرن الثامن عشر كان مفهوم «الغريب» أيضاً يحتمل أن يكون معروفاً بالتحديد. بالرغم من أن شخصيات مثل الزائر الفارسي لباريس عند مونتسكيو أو الرجل الصيني المحنك عند فولتير، أو التساؤل حول «الهندي هورون» كانت تستعمل لتوضيح الطبيعة الغريبة لعديد من الممارسات الأوروبية، فإن هذه الشخصيات نفهسا كانت

(7) A. Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imgination* (New Haven, 1989).

مألوفة عند جمهور القُراء الأوروبيين. كان هناك تلامس مشترك بين الأوروبيين والإسلام قبل الألفية الأولى، كانت النظرة المثالية للصين قد بلغت درجة معقولة من الانتشار في أوروبا منذ أيام «ماركو بولو» في القرن الثامن عشر أو الإرساليات اليسوعية في القرن السابع عشر. وبالدرجة نفسها من الألفية كان استعمال الأمثلة السابقة من قبل كُتّاب التنوير بطرق تميل إلى إضفاء النسبية على الممارسات الأوروبية، وإلى التساؤل عن ادعاء الأوروبيين أنهم يمتلكون الطريقة الوحيدة الصحيحة أو الطبيعية التي يجب أن تتبع.

كان حقيقياً، وبصفة أكثر في العقد السادس من القرن السابع عشر، أن عدداً من الأسئلة التي تنطوي على المشاكل الأوروبية مع «الغريب» بدأت تظهر بصورة أكثر عمقاً. بينما كانت شخصية الفارسي عند مونتسكيو وشخصية الصيني عند فولتير تستعمل في النصوص لكي تطرح على لسانها التساؤلات عن ممارسات أوروبية بعينها. نجد أن الكُتّاب في أواخر القرن لم يرجعوا إلى ممارسات غريبة مُعينة ولكن إلى الفكرة الشاملة عن الحضارة الغربية وقد تمثلت نقاط التحول هنا في كتابات روسو في 1750م خطاب حول العلوم والفنون (Discours sur Les Sciences et les Arts) وفي 1755 خطاب حول أصل عدم المساواة بين الناس (Discours sur

كـــل مـــن l'origine de l'inégalité parmi les hommes)[8] الخطابين تضمن وجهتي نظر مختلفتين شن هجوماً على «الحضارة» بوصفها مُفْسدة للطبيعة، وتنطوي على النمو الاقتصادي والتحضيرالذي يضاعف رغبات وحاجات البشر أكثر كثيراً مما هو مرغوب فيه أخلاقياً. مجتمع البلاط والحياة في المدن المزدحمة عند روسو أفضيا إلى مزيد من الفساد في التعامل العاطفي والأخلاقي بين الأشخاص حتى إن الناس كان عليهم أن يخفوا مشاعرهم الحقيقية. لهذا السبب وجد الناس أنه من الصعب أن يعبّروا عن حاجاتهم الحقيقية، كما أن التكنولوجيا أو كما عنونها روسو «الفنون» وجدت فقط لكي تضاعف من عدد الأشياء التي تسعى إليها هذه الرغبات غير البريئة. من السهل أن تطلع في أفكار روسو على مرجعيات نقاشنا عن الاستهلاكية وعن الضبط التكنولوجي للطبيعة، ومن المؤكد أنها لم تكن مصادفة أن هذه الأفكار ظهرت كاستجابة لنمو التصنيع ونمو التجارة العالمية التي ميزت ذلك القرن.

سعى روسو إلى الإجابة عن أسئلته عن جدوى الحضارة

---

(8) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts* (Paris, 1750), *Discours sur les origines de l'inégalité parmis les hommes* (Paris, 1755).

عن طريق مقارنتها بنموذج الحياة في المجتمعات البدائية. ما الذي كان من المحتمل أن تكون عليه شاكلة حياة البشر بدون الفوائد المتنوعة للحضارة الغربية؟ هل يمكننا أن نتخذ من الشعوب الغريبة التي لا تعيش في المدن في حضارات الصين وفارس نماذج لما يمكن أن يكون «الرجل الطبيعي»؟ هل يمكن أن يكون هذا الشخص هو «العبد النبيل» أو هل يمكن أن تكون حياته على درجة من السخف والخشونة والقصر مثله مثل كثيرين ممن ادعى توماس هوبيز (Thomas Hobbes) (1588ـ1679) أنهم الهنود الأميركيون[9]؟ لو كان الإنسان أفضل بدون حضارة إذن كيف يتمكن من ممارسة قدراته الطبيعية مثل العقل والاختراع دون أن يتحتم عليه أن يعيد ابتكار تلك الحضارة التي ظهر هو نفسه من خلالها؟ في هذه المساجلة كان جديراً بالتوضيح أن ضد الحضاة الأوروبية كان «العبد النبيل» أو «الغريب» والذي كان بحكم تعريفه يعيش أكثر اقتراباً من الطبيعة. الشعوب خارج أوروبا، ما عدا

---

(9) وقد استعمل دريدن (Dryden) الجملة نفسها في انتصار غرناطة (Conquest of Grenada) 1670 حيث تجد أن أحد الشخصيات يتساءل:

«أنا حر مثلي مثل أول رجل صنعته الطبيعة
أين بدأت القوانين الأولى للاستعباد
متى جرى العبد النبيل شرساً في الغابات؟»

الصينيين، كان ينظر إليهم في العادة على أنه لا حضارة لهم ولكنهم بدرجة ما، كبرت أو صغرت، على اتصال بالطبيعة.

سلطت الأضواء على جزء كبير من هذا النقاش بسبب اكتشافات المحيط الهادي، التي تمت في العقد الثامن من القرن الثامن عشر والتي تم التعرّف من خلالها على أول الغرباء الأصليين الجدد في هذا القرن. نقاش واسع استؤنف في عمل دينيس ديدرو (Denis Diderot) ملحق لرحلة بوجانفيل (Supplément au Voyage de Bougainville)[10] الذي كتبه في 1772 كاستجابة لاكتشافات المستكشف الفرنسي لويس آن بوجانفيل على الرغم من أنها لم تصدر إلا في 1796. حرك «ديدرو» النقاش حول مفهوم «العبد النبيل» و«الحضارة» بعيداً عن ذلك المعنى المتضمن عند الإشارة إلى العبيد من العالم الجديد(*) إلى المحيط الهادي. ركز «ديدرو» مثله مثل معظم الكتاب الآخرين على جزر تاهيتي والتي أصبحت بسرعة نموذجاً لشعوب المحيط الهادي ككل في عيون الأوروبيين. عالم الطبيعة فيليب كومرسون (Philippe

---

(10) Denis Diderot, *Supplement au Voyage de Bougainville* (Paris, 1796).

(*) يقصد اكتشاف القارة الأميركية والذي تم قبل ذلك بحوالى ثلاثة قرون. [المترجم].

(Commerson) الذي صاحب «بوجانفيل» كان قد وصف تاهيتي باعتبارها المدينة المثالية أو مكان الاستشفاء حيث وُلِد الإنسان الطبيعي في أحسن صوره. وقد حافظ ديدرو جزئياً على هذه الرؤية للجزر نفسها كمدن فاضلة وتبع الخط نفسه الذي سار فيه «روسو» حتى إنه رأى أن المقيمين في تاهيتي عاشوا بحال أسعد وأفضل لأنهم كانوا أكثر قرباً للطبيعة من الأوروبيين الذين اكتشفوهم. حياة العبيد في غاية البساطة ومجتمعاتنا بمثابة ماكينات مُعقدة!

> التاهيتيون أقرب إلى أصل العالم بينما الأوروبيون أقرب إلى العالم وقد تقادم عليه الزمن. إنهم لا يفهمون شيئاً عن طبائعنا وقوانيننا ومن المقدر لهم ألا نرى فيهم سوى أنهم مقيدون منبوذون بمائة طريقة مختلفة هذه القيود تستطيع فقط أن تثير احتقار وازدراء المخلوقات التي نجد أن أعظم ما فيها من مشاعر هو حب الكراهية[11].

رأى «ديدرو» أيضاً التاهيتيين معزولين في كبسولة عن الزمن الواقعي في حالة «أقرب إلى أصل العالم». مثل كثيرين من كتاب التنوير قال «ديدرو» إن «العبيد النبلاء» كانوا بمثابة العيون التي نطل منها على الحقب البطولية للثقافة الأوروبية،

---

(11) Denis Diderot, *le Neveu de Rameau* (1762) ed. J. Barzun and R. H. Bowen (New York, 1956), 194, 233-4.

وأن الثقافة البسيطة والطبيعية لأهل تاهيتي تطرح علينا من جديد ثقافات اليونان والرومان في أطوارهم المبكرة بالطريقة نفسها تماماً قال جان لافيتو (Jean Lafitiau) المؤرخ في كتابه الصادر في 1727م عادات المتوحشين الأميركيين مقارنة بعادات الأزمنة الأولى (Moeurs des sauvage americaines comparées aux mœurs des premiers temps) أن مجتمع الهنود الحمر يُعْتَبر نموذجاً للعالم التقليدي الكلاسيكي. كل هذا كان يعني أن المجتمعات «الغربية» وخاصة تلك التي رئي أنها في موازاة قريبة من مجتمعات اليونان وروما كان الأوروبيون ينظرون إليها باعتبارها «الآخر/الغريب» أو «منتهى الضد» بالنسبة إليهم وأيضاً باعتبارها تكراراً للأصول الأوروبية.

كانت هذه الطريقة من التفكير حول التاهيتيين تعني أن جهداً بسيطاً كان قد بذل في سبيل أن يُنظر إلى هذه المجتمعات بمعطياتها هي. . لقد كان ينظر إليها بإصرار من خلال عدسة الماضي التقليدي. الرسوم التوضيحية المنشورة في جريدة جيمس كوك، على سبيل المثال، صورت أهالي المحيط الهادي بالتكوين الجسماني وفي الأوضاع التي نعرفها في التماثيل الكلاسيكية. عندما وصلت رحلة كوك للمرة الأولى إلى تاهيتي في 1769 خلعت على من استضافهم من أهل الجزيرة أسماء أبطال أساطير اليونان والرومان.

هذا التماهي بين عالم الجزر في المحيط الهادي والعصر البطولي للعالم الكلاسيكي يمكن أيضاً أن يُطرح فقط بسبب أن التنوير نظر إلى كل من المجتمع والتاريخ نظرة أخلاقية. كانت النظرة الأخلاقية للحضارة الكلاسيكية ترى أنها تمثل مجالاً محدداً من الفضائل مثل روح المواطنة، ضبط النفس، التضحية بالذات والصمود في مواجهة الألم والخطر. بمجرد أن يتم التعرّف على بعض هذه الخصائص بواسطة الأوروبيين في الشعوب الغريبة التي تعرفوا عليها كان من السهل جداً أن يتم الخلط بين بُعدْهم المكاني عن أوروبا وبين بعد الأوروبيين الزمني عن العالم الكلاسيكي. بنهاية القرن أصبح «الغريب» بكل وضوح هو «الآخر» إلا أنه كان يقترن بشدة بأصول الأوروبيين[12]. كان هذا الرأي ذا أهمية خاصة عند أولئك الذين كانوا شديدي الاقتناع بأوجه القصور في المجتمع الأوروبي آنذاك والذين وجدوا أنه من الصعب قبول الرأي الذي يفضله كثيرون آخرون من مفكري التنوير وهو أننا

(12) يوجد بالطبع تاريخ شامل لم يستطلع في هذا الفصل وهو تاريخ إدراك الأهالي المحليين للأوروبيين أهم المقدمات الباعثة على التفكير في هذا الموضوع هي:
Greg Dening, *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land: Morquesas 1774-1880* (Honolulu, 1980).

يمكن أن نفهم التاريخ باعتباره قصة التقدم المتواصل للإنسانية عبر العصور.

أصبح مفهوم «الغريب» أيضاً شديد الوضوح في أوروبا. استحضر «العبد النبيل» مرة أخرى إلى لندن وباريس. عاد كوك إلى لندن من رحلته الثانية في 1772 ومعه مواطن تاهيتي أصلي أوماي (Omai)، هذا الذي عن طريق بساطته ونبل أخلاقه وسلوكه الفطري أصبح وبسرعة محبوباً من مجتمع لندن وقد رسمه الفنان المعروف جوشوا رينولد (Joshua Reynolds) ليس بملابسه التقليدية ولا في ملابس غريبة ولكن وهو يرتدي ملابس من أقمشة متعددة الثنيات مثل تلك التي تظهر في تماثيل العصر الكلاسيكي، فعل بوجانفيل الشيء نفسه عندما أحضر التاهيتي أرتورو (Artouro) إلى باريس ليلقى الاستقبال الحماسي نفسه. على هذا النحو نجد أن الرحلات الاستكشافية لم تؤدِ فقط إلى كثرة صور أهل المحيط الهادي في الكتب والمسرحيات واللوحات ولكنها أدت أيضاً إلى مزيد من التأكيد على أن العبيد النبلاء كانوا موجودين فعلاً وأنهم أظهروا حقيقة، كأفراد، كل الخصائص التي تمايز بين البدائيين التقليديين والنفاق الأوروبي، والعكس بالعكس. في صياغة أخرى، أتت تاهيتي وأهلها لكي ينظر

إليهم النظرة المثالية اليوتوبية في كتابات ديدرو وآخرين. كانت تاهيتي تبدو كمجتمع مثالي في منظر طبيعي خلاب أو كموضع تسود فيه المساواة ولا توجد فيه لا إحباطات جنسية ولا نفاق ديني، مجتمع يخلو من التصنع، لم تكن هذه الصورة مهمة فقط بالنسبة للصفوة. كانت صورة تاهيتي كفردوس أرضي، المدينة الفاضلة عند فيليب كومرسون قوية لدرجة أنك تستطيع أن تقنع رجال البحر العاديين من بين المتمردين على السفينة باونتي (Bounty) في 1789 أن تاهيتي يجب أن تكون هي منفاهم المختار في هذا العالم.

لماذا استحوذت هذه الرؤى المثالية على تلك الدرجة من الأهمية عند الأوروبيين في القرن الثامن عشر، ولماذا كان كثير منها مركزاً على جزر المحيط الهادي؟ حدث هذا جزئياً بسبب أن فكر الملكوت المسيحي كان يتضمن في الأصل تراثاً عريقاً في تشبيه المدن الفاضلة بالجزر ابتداء من فكرة جزر المباركين، وبالنسبة للتنوير وبأكثر تحديد كانت تلك الجزر تبدو وكأنها تبرهن على إمكانية أن يعيش الناس فعلاً طبقاً لأسس التنوير. لهذا السبب كان وجودهم يقدم وعداً بأنه وبطريقة ما يمكن أن يتم تجاوز حدود التنوير ـ التي أشرنا إليها سابقاً ـ تلك الحدود التي تتمثل في الحاجة إلى وضع سقف لإمكانات النقد حتى لا تؤدي إلى خلل اجتماعي

غير مرغوب فيه(13). لأن مجتمعات المحيط الهادي كانت في أوج ازدهارها فعلاً آن اكتشافها بواسطة الأوروبيين، لذلك كان أيضاً من الممكن أن نشير إليها باعتبارها نماذج يوتوبية دون الداعي لأن نعير مزيداً من الاهتمام لذلك الموضوع الذي طالما ثبط عملية النقد في التنوير وهو موضوع مشكلة التحول. كيف كان ممكناً للمجتمعات الأوروبية بما فيها من تصور أن تمتلك ناحية الكمال دون انتفاضات وتغيُّرات جدية؟ كانت الإشارة إلى جزر المحيط الهادي تعني الإشارة إلى مجتمعات مثالية كائنة فعلاً لا تخفيها ظلال شروط وجودها.

كان هناك سبب آخر لأهمية جزر المحيط الهادي في تشكيل الفكر الأوروبي عن «الغريب»، الاكتشافات الجغرافية للجزر الجديدة والقارات مثل استراليا والتي تمت بواسطة كوك وبوجانفيل وآخرين لم تتبع مباشرة بالاستعمار ونهب الثروات كما سبق وحدث عقب الاكتشافات الجغرافية في الأميركيتين في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لهذا

---

(13) Krishan Kumar, *Utopia and Anti - Utopia in Modern Times* (Oxford, 1991), G. S. Rousseau and R. Porter (eds.), *Exoticism and Enlightenment* (Manchester, 1989), Y. Giraud, «De l'exploration a l'Utopie: notes sur la formation du mythe de Tahiti», *French Studies*, 31 (1977), 26-41.

السبب كان من الممكن لجزر المحيط الهادي أن تمارس دورها كمثاليات يوتوبية غير مُسْتغلة لأن المناقشات التي دارت حولها بقيت بعيدة عن الاهتمام الأوروبي المتزايد بالأثر الأخلاقي لاستثماراتهم الاستعمارية. أضفى هذا الاهتمام نمطاً شديد الاختلاف على الاستجابات الأوروبية تجاه «الغريب» في هذه المرحلة.

في بداية الاستعمار الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر ارتفعت حقاً عدة أصوات تندد بالوحشية التي عومل بها الأهالي الأصليون من قِبل أسيادهم الأوروبيين، ولكن قليلين حقاً هم من عارضوا استقلال المستعمرات ذاتها والذي اكتسب شرعيته بالرجوع إلى واجب المسيحيين في نشر تعاليم المسيح حتى أقصى الأرض. كان هناك، ولا يزال، شعور في التنوير بأنه هناك فرضاً إيجابياً على البشر أن ينموا ويستثمروا الثروات الطبيعية للأرض[14]. وإن الأوروبيين كانوا أكثر قدرة على القيام بهذا مقارنة بالسكان الأصليين وقد كان هذا أيضاً ما يبرر نهب ثروات المستعمرات. بالرغم من هذا لم تكن المبررات الدينية للاستعمار موضع تفضيل. بالرغم من أن المجهودات الإرسالية الحثيثة كان لها أن تصبح قوة

(14) Keith Thomas, *Man and the Natural World* (London, 1976).

استعمارية كبرى في القرن التاسع عشر فإنه ولا واحدة من الرحلات الاستكشافية الكبرى في القرن الثامن عشر كانت لها منافع دينية. لهذا السبب أصبح من الصعوبة بمكان أن تبرر العملية الاستعمارية وما فيها من استثمار متنامٍ من قِبل الأوروبيين لأراضي الغريب بأي شيء آخر سوى بدافع التكسب. وأيضاً في غياب الدافع الديني كل من كُتّاب التنوير والرجال العمليين على حد سواء أصبحوا على وعي تام، كما أشار كوك نفسه، بأن الأهالي الأصليين وبالرغم من صورتهم المثالية كعبيد نبلاء جنوا من المكاسب فقط ما هو موضع تساؤل نتيجة استكشافهم واستعمارهم.

مع هذا كان مزيد من التساؤل عن العملية الاستعمارية نفسها يتميز بالتذبذب العاطفي. كثيرون قبلوا فكرة أنه كان من واجب الإنسان أن يستثمر ثروات الأرض ونظروا إلى التجارة نفسها كقيمة أخلاقية إيجابية. آخرون أدركوا إلى أي حد أدت التجارة مع المستعمرات إلى تدعيم الرخاء الأوروبي بالرغم من التساؤلات الكثيرة عن مرجعيتها الأخلاقية على أسس مثل تلك التي بيّنها كوك. ماذا يمكن أن تكون تكلفة إنهاء الاستعمار؟ هل كان من العملي أن يتم ذلك فعلاً؟. آخرون على الجانب الآخر أبرزوا إلى أي مدى كان العائد الاقتصادي من المستعمرات ممكناً فقط حال استعمال العمال

العبيد. كان نظام العبيد يتحدى أفكار التنوير عن وجود مساواة أساسية بين البشر وتحديداً بناء على إنسانيتهم المشتركة. وجود العبودية أيضاً كان تحدياً للفكرة التي تزايدت أهميتها عن أحقية البشر في حقوق عامة تنبع أيضاً من حقيقة الإنسانية المشتركة. الكُتّاب من أمثال روسو في خطاب عن عدم المساواة (Discourse on Inequality) أبرزوا أن الاستعمار وبسبب الطريقة التي دعم بها الاقتصاد الغربي أصبح وببساطة آلية تؤدي إلى تفاقم عدم المساواة في المجتمع البشري ككل وعمل كعائق كؤود يحول دون تفعيل التنوير. الأفكار العنصرية وبالرغم من أنها كانت بالتأكيد موجودة وسط هذا السجال لعبت دوراً أقل كثيراً مما كان مُقدراً لها أن تقوم به في تفاعل القرن التاسع عشر مع هذا الموضوع[15]. كان هذا، جزئياً، بسبب أن الرق في القرن الثامن عشر كان أبعد من كونه مقصوراً على الأفريقيين. كان البيض يستعبدون أيضاً بصفة منتظمة من قِبل القراصنة العرب الذين جالوا في البحر المتوسط كما اكتشف ديفو كروسو

(15) G. W. Stocking, *Race, History and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (New York, 1968), G. Bryson, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth - Century* (Princeton, 1945).

(Defoe's Crusoe) نفسه. لم يكن قد مضى وقت طويل منذ أن استعبد كروميل (Cromwell) رجالاً ونساءً إيرلنديين وأرسلهم للعمل في مصانع المستعمرات الأميركية. لهذا لم يكن على الدرجة نفسها من السهولة في القرن الثامن عشر، كما صار الأمر عليه فيما بعد، أن نخلط الجدل حول الرق بالجدل حول التمييز العنصري.

المرجع الكلاسيكي لمناقشات التنوير عن الاستعمار بكل ما فيها من تأرجحات من المحتمل أن يكون هو العمل الضخم الذي نشر في 1770م بواسطة آبي جيلوم توماس رينال (Abbe Guillaume Thomas Raynal) (1796_1713) بمساعدة كبرى من ديدرو وهو التاريخ الفلسفي والسياسي للاستعمار والتجارة الأوروبية في الهندية (Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes)[16]. بالرغم من هذا الإسهاب حظي عمل رينال بنجاح فوري وممتد نفد إلى أسفل طبقات السلم الاجتماعي كما أوضح غابرييل

---

(16) Gabriel Esquer (ed.), *L'Anti - colonialisme au XVIII^e siècle: Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes,* par L'Abbé Raynal (Paris, 1951).

إيسكور (Gabriel Esquer). بالنسبة لنا اليوم يعتبر هذا العمل قيماً ليس فقط بسبب أنه يضم مجموعة من التفاصيل والمعلومات الاقتصادية والجغرافية عن عالم الاستعمار. ولكن أيضاً باعتباره إعادة عرض للمواقف التنويرية المتذبذبة عن الاستثمار الذي دعم العلاقات الاقتصادية مع أجزاء كثيرة من العالم غير الأوروبي.. وقد كتب رينال:

> لم يكن هناك حدث له وقع على الجنس البشري بصفة عامة وعلى الأوروبيين بصفة خاصة مثل اكتشاف العالم الجديد والوصول إلى الهند عبر طريق رأس الرجاء الصالح. كان عندئذ أن بدأت ثورة تجارية. ثورة في توازن القوى وفي العادات والصناعات والحكومات في كل أمة. لقد كان من خلال هذا الحدث أن الشعوب من أقاصي الأرض ارتبطت بعلاقات جديدة واحتياجات جديدة. منتجات المناطق الاستوائية استهلكها سكان المناطق القطبية. نقلت منتجات الشمال الصناعي إلى الجنوب. أصبحت منسوجات الشرق علامة الأناقة عند الغربيين. وفي كل مكان تبادل الناس آراءهم وقوانينهم وعاداتهم وأمراضهم وأدويتهم وفضائلهم ورذائلهم. كل شيء تغيّر وسوف يستمر في التغيُّر. ولكن هل يمكن أن تكون التغيُّرات التي حدثت والتي ستحدث مفيدة بالنسبة للبشرية؟ هل ستعطي الإنسان في يوم من الأيام مزيداً من السلام. مزيداً من السعادة ومزيداً من السرور؟ هل ستتحسن حالته أم أنها ستبقى،

ببساطة، على حال من التغيُّر المستمر[17].

يشيد رينال في كتابه بالقيمة الإيجابية والأخلاقية للتجارة مع المستعمرات، وللصناعة ولاستثمار المصادر الطبيعية[18]. ولكنه لا يستطيع أن يشيد بالدرجة نفسها من الثقة بحق الأمم المتحضرة في الاستعمار. بادئ ذي بدء.. يعترف أساساً بأن كلاً من العقل وحق المساواة لا يسمحان لنا بإضفاء الشرعية على الاستعمار ولكنه بعد ذلك يمضي ويقول إنه من الناحية العملية يمكن أن يكون الاستعمار مبرراً في حالة البلاد التي لم تكن مسكونة من قبل في العالم، باعتبار أنها تنطوي على انتشار الحضارة المفيد، أو لأنها تسمح بالاستثمار الأمثل للأرض. حتى عندما نحاول أن نضفي الشرعية على الاستثمار الاستعماري. لا يزال رينال يعترف بأن الخبرة أوضحت أن الاحتكاك بين الأوروبيين والسكان الأصليين أسفر عن فائدة قليلة. حتى بمزيد من عدم الوضوح، قال رينال إن معظم السكان الأصليين كانوا أقرب إلى الطبيعة، أكثر براءة، أقل فساداً مما كان عليه الأوروبيون. لقد كانوا حقيقة يتمتعون بأخلاق أسمى، إلا أن هذه الحميمية مع الطبيعة والتي ضمنت سموهم الأخلاقي هي التي مكنت

---

(17) Esquer (ed.) *L'Anti - Colonialisme.*

(18) E.g., ibid, p. 43 (Book I - ch. I, P. 1 of original text).



الرقص والموسيقى في جزيرة «رايتيا Raitia» الصغرى الموجودة في المحيط الهادي كما صورها باركنسون في إحدى لوحاته.. وهو هنا يصور ذلك الجانب من المحيط الهادي الذي تؤكده كثيراً التصورات الأوروبية عن المنطقة باعتبارها وريثة لجزيرة اليوتوبيا التي اكتشفها كل من «كوك Cook» و«بوجانفيل Bougainville».. الرقص، الموسيقى الاحتفالية، الأحاسيس.. كلها تمتزج في هذا التصوير ويبدو أيضاً التأثير الكلاسيكي بصورة خاصة على عازف الفلوت في يسار الصورة، كما أنه واضح أيضاً في رعاة أركاديا Shepherds of Arcadia حيث يوضح المشاعر الأنثوية والعنفوان الذكرى إذ يبدوان في التفريق المتزايد بين الجنسين والذي يظهر في مناقشات التنوير.

الاستعمار الأوروبي من أن يكون مبرراً كوسيلة لنشر الحضارة. ومرة أخرى يُظهر رينال تردداً نمطياً جداً فيما يخص موضوع تجارة العبيد السود الذي دعم القوة العاملة لاقتصاد الصناعة الاستعماري. إنه يدين العبودية بشدة لأنها غير عادلة بالفطرة ويرى أن منتجات الرفاهية الاستعمارية مثل السكر والدخان والبن تعتبر كماليات أنتجت من خلال بؤس العبيد وهو في الوقت نفسه لم يكن موافقاً على الكف الفوري عن العبودية. كان يقول إن العبيد المحررين لن يكونوا قادرين على استعمال حريتهم وسوف يصبحون خطراً على أنفسهم وعلى استقرار المجتمع حيث نادى رينال بتحسين أوضاع كثيرين من العبيد كما أوضح في كتابه السادس فإنه فعل ذلك بصفة أساسية من أجل المصلحة الذاتية للأوروبيين. دعاوى رينال مثلها مثل كثير من أفكار التنوير توقفت عند النقطة التي يجب أن تتحول فيها الوصفة الدوائية إلى الممارسة الفعلية.

نكأ تذبذب وجهات النظر حول العبودية جرح مشكلة تنويرية أخرى. تمادى مفكرو التنوير في عدم إسناد مفهوم الحقوق إلى مفهوم التميُّز ولكنهم أرجعوه إلى وجود الصفة البشرية نفسها. يتمتع الأشخاص بحقوق ليس بسبب أنهم، مثلاً، قد وُلِدوا في وضع ارستقراطي ومميزات شرعية ولكن بسبب كونهم بشراً. هذه النظرات العالمية للحقوق والنابعة

من الطبيعة البشرية كان تطبيقها من الصعب عملياً، كان هذا يعني أن كل المجموعات المستعبدة مثل النساء والعبيد والخدم والفقراء والأميين، كان باستطاعتهم أن يطالبوا بنصيبهم من الحقوق وبالتالي بقدر من القوة، وهذا ما أدى، كما اكتشف اليعاقبة في 1793 إلى المطالبة بالمساواة في المشاركة السياسية وهو ما كان الأغلبية، ببساطة، لا يودون أن يتخيلوا أنه يمكن أن يكون واقعاً[19].

مع تصاعد استناد الحقوق في التنوير إلى الصفة الإنسانية أصبح أيضاً من الأهمية المتزايدة أن نعرف من هم البشر؟ ما هو مفهوم الإنسانية؟ حيث إنه لم يكن مدهشاً أن التنوير أعطي اهتماماً مُعتبراً لما نسميه الآن بموضوع الاختلافات. وبالرغم من هذا تم نقاش هذه المواضيع بطريقة أخرى عن الطريقة التي كان يمكن أن يتم من خلالها تناول هذه المواضيع في القرنين التاسع عشر والعشرين. كان «الغرباء» سابقاً يصنفون تبعاً لعاداتهم أو اعتقاداتهم الدينية. اعتمد التنوير بصورة أكبر على السمات الجسمية كطريقة لتعريف الفروق والتقسيمات الداخلية للأجناس البشرية، وفي الوقت

---

(19) ليس من قبيل المصادفة على سبيل المثال أن «ماري وولستون كرافت» في 1792 عندما أصدرت دفاع عن حقوق المرأة (Vindication of the Rights of Women) يضع مقاربات متكررة بين عبودية السود وما تعرضت له النساء.

نفسه دون الوصول إلى مستويات التمييز العنصري في العصر الفيكتوري. في هذا الصدد، وكما هو الحال في مواضيع أخرى كثيرة، قدم التنوير وبصعوبة بالغة برنامجاً متفقاً عليه. البعض مثل عالم الطبيعة الفرنسي العظيم جورج لويس بوفون (Georges -Louis Buffon) (1707ـ1788) قال إن الجنس البشري كان «وحدة» وإنه لو أن بعض البشر كانت لهم أشكال مختلفة عن الآخرين فإن هذا لم يحدث إلا بسبب العوامل المحيطة مثل المناخ. كان من الصعب أن يكون جهد بوفون موضوعاً مستساغاً من قِبل أي شخص كان يتمنى أن يُقال إن السود الأفريقيين أو الهنود الأميركيين كانوا مختلفين بصفة أساسية عن الأوروبيين أو أنهم في درجة أدنى منهم. عالم الطبيعة السويدي المعاصر لبوفون، كارل ليناوس (Carl Linnaeus) (1707ـ1778) زعم، بالرغم من هذا، في كتابه الصادر في 1740 النظم الطبيعية (Systema Naturae) أنه من الممكن أن نقسِّم الإنسان إلى أربع مجموعات تصنيفية مختلفة وهي.. الأوروبيون البيض، الأميركان الحمر، الأفارقة السود، والآسيويون ذو البشرة البنية. ولكنه في طبعة 1758 للكتاب نفسه اقترح مجموعات جديدة في تحليله التصنيفي للجنس البشري فقال بوجود الرجال الشرسين، الأقزام والعمالقة. هذه الأمثلة توضح محاولات التنوير غير الثابتة والتخمينية في تصنيف أعضاء الجنس البشري. تظهر

المحاولات بصفة خاصة أن الاختلافات الجسمية كانت أبعد ما تكون عن أن تعتبر الفارق الوحيد والأكثر أهمية بين البشر.

تعقّد التفكير العنصري في التنوير أيضاً بسبب الجدل الذي انتهى إلى جدل لاهوتي. آراء بوفون حول وحدة الجنس البشري كان من الممكن قبولها من الذين اعتقدوا في أن كل البشر ينحدرون من ذكر وأنثى أصليين وهما آدم وحواء، وأولئك الذين فسروا الاختلافات في لون البشرة عند السود الأفارقة باعتبارها عقوبة وقعت على سلالة «حام» وهو الابن المنبوذ لنوح. ومن جهة أخرى كان أولئك المنادون بوحدة أصل الجنس البشري يلقون معارضة من قِبل أنصار تعدد الأصول (Polygenists) الذين رفضوا الانصياع وراء سلطة الفكرة التوراتية وقالوا إن الأجناس المختلفة للإنسان ترجع إلى اختلافات أصلية وأنها نشأت مستقلة في أوقات وأماكن مختلفة وربما يكون بعضها قد ظهر قبل آدم نفسه. كان هناك أيضاً جانب تاريخي للفكر العنصري. مفكرو التنوير الاسكتلنديون مثل آدم فيرغسون (Adam Farguson) في كتابه مقالات في تاريخ المجتمع المدني (Essay on the History of Civil Society) في 1766. ربط بين الاختلاف في الأجناس وبين فكرة مرور نمو المجتمعات البشرية بمراحل أربع كبرى

وهي «الصيد، الرعي، الزراعة والتجارة»[20] وكل مرحلة في تفكيرهم كانت تميِّز أحد الأجناس بعينه.

قوطعت الاختلافات حول تصنيف الإنسان أيضاً بمناقشات أخرى، تلك التي اختصت بسمو العالم القديم عن العالم الجديد. العبارة الشهيرة التي قالها جون لوك، إنه في وقت ما «كل العالم كان أميركا»، أفسدت الطريقة التي كان التنوير في بدايته ما زال ينظر بها إلى سكان الأميركيتين بمن فيهم من البشر، باعتبارهم أقرب ما يكونون إلى «حالة الطبيعة»، ولوقت طويل قبل أن يهمشهم الأوروبيون مبهورين بالحضارة. وفي وقت لاحق من القرن نفسه قال بوفون، على النقيض، في كتابه الشكوك حول العالم الجديد (Dispute of the New World) إن الحياة الطبيعية الأميركية بما فيها من نبات وحيوان، متضمناً البشر، كانت من أصناف أصغر وأدنى من تلك الأصناف الموجودة في أوروبا. أكد بوفون وتابعوه على فكرة أن الطبيعة في أميركا ما هي إلا نتاج تحلل لنظيرها في العالم القديم. بدورها قارعت بوفون أفكار روسو وتوماس جيفرسون الذي أصبح فيما بعد رئيساً لأميركا وكلاهما زعم أن الرصيد الأميركي كان من الناحية الطبيعية

---

(20) Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1766).

أشد قوة من نظيره الأوروبي وكان كذلك أسمى من الناحية الأخلاقية[21].

لو أن محاولات التنوير لتصنيف أنواع البشر لم تصل إلى نتيجة حاسمة فإنها كشفت على الأقل أن الجدل حول العرق كان في مجمله بعيداً جداً عن نظريات القرن التاسع عشر التي كانت تميل بدرجة كبيرة إلى تعريف الاختلاف بين الأعراق على أسس فيزيائية وإلى رؤية هذا الاختلاف بمثابة عامل أساسي لا مناص منه، ويشير إما إلى السمو أو الانحطاط، ويستطيع المرء أيضاً أن يقول إن الجدل في التنوير حول مشكلة العرق لم يكن حاسماً بالقدر الكافي لمعارضة أو لتبرير العبودية. في النهاية كانت تصنيفات الفلاسفة الطبيعيين غير حاسمة من حيث فائدتها في إثراء النقاش حول «الحقوق» وحول مشروع «علم الإنسان». فكرة الشخص البشري العالمي لم يكن من السهل أن يوفق بينها وبين الزعم بالانحطاط العرق الأسود أو تبرير العبودية، ولا

---

(21) A. Gerbi, *The Dispute of the New World* (Pittsburgh, 1973), Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (1785), Charles de Pauw, *Rechercher philosophiques sur les Americains* (2 vols., Berlin, 1789-9), John locke *Two Treatises on Government* ed. P. Laslett (New York, 1965), 343, P. Honigsheim, «The American Indian, and the Philosophy of the Enlightenment», *Osiris*, 10 (1952), 91-108.

مع فكرة أن سكان جزر المحيط الهادي عاشوا في زمن مغاير لذلك الذي عاش فيه الغربيون. إلا أن حالة الرخاء الواضحة التي اعتمد عليها الانتشار السريع لأفكار التنوير، كما أوضحنا من قبل، تم الحفاظ عليها وقتياً بسبب التجارة الاستعمارية القائمة على تشغيل العبيد. لم تكن ماري وولستون كرافت (Mary Wallstone Craft) ولا «جان جاك روسو» هما فقط اللذين رأيا في هذا التناقض ما يمثّل عائقاً أساسياً يحول دون اكتمال التنوير وهكذا ميز الصراع والتناقض معظم فكر التنوير عن العنصرية كما كان الحال بالنسبة للجوانب الأخرى من مفهوم «الغريب».

كيف نستطيع نحن أن نقيّم هذا الجدل؟ هل نستطيع أن نقول كما قال المؤرخ الماركسي ميشال دوشيه (Michel Duchet) إن كل فكرة «البدائية» والتي كانت لها أهمية كبرى في التنوير وكذلك فكرة «السمو» و«الفطرة الطبيعية» للسكان الأصليين وكل مجموعة الأفكار الدائرة حول مفهوم العبد النبيل، كل هذا كان، ببساطة، لكي يضفي شرعية للاستغلال المستمر للسكان الأصليين مع اتساع المستعمرات الأوروبية[22]؟ من المؤكد أنه حتى كتّاب التنوير الذين التزموا

---

(22) M. Duchet, *L'anthropologie et l'histoire au siècle des Lumières* (Paris, 1971).

بشدة بالفكر المناهض للاستعمار مثل «ديدرو» أو «رينال» توقفوا دون حد المطالبة الصريحة بوقف الرق. ومن جهة أخرى فإنه من الصحيح أيضاً أن أولئك الذين عملوا حقاً بجهد شديد لكي يوقفوا استعباد السود من خلال جماعات الضغط مثل الجمعية الفرنسية لأصدقاء السود (French société des amis de noirs) أو الجمعية البريطانية للقضاء على تجارة العبيد (British society for the abolition of slave trade) والتي تأسست قبل الجمعية الأولى بعام. كلاهما أظهر ميلاً للاعتقاد الشديد في أفكار البدائيين. بهذا المعنى لم يتم إثبات قضية الماركسيين ببساطة. الشيء الحقيقي هو أن أفكار التنوير عن «الغريب» كصورة مثالية، خاصة في حالة المحيط الهادي، ربما تكون قد أدت أيضاً وظيفة تشتيت الانتباه عن المشاكل التي لم تكن قد انتهت في أوروبا مثل كيفية وضع حد للتغيير في ضوء ما أسماه كوسيلك (Koselleck) «النقد» وبأي ثمن؟

من المحتمل أن أسباباً مماثلة تفسّر انحسار تلك الأفكار البدائية حتى قبل اندلاع الثورة الفرنسية وبعدها بالأكيد. في غضون العقد الأخير من القرن الثامن عشر كانت صورة أهالي جزر الهادي قد اعتراها الصدأ عندما قُتِل «توماس كوك» في هاواي في 1779. الاهتمامات، الثابتة قديماً، بالتأثير المدمر

للاحتكاك الأوروبي على الأهالي الأصليين والذي تبلور في فكرة أن «المجتمعات البدائية» بالرغم من نبلها إلا أنه كان من المقدر لها أن تُستَعبد، وهي فكرة تتردد كثيراً في أيامنا هذه، في 1802 استطاع الرومانسي الفرنسي العظيم شاتوبريان (Chateaubriand) أن يتعجب من تاهيتي فقال...

«يا له من انحسار لبهجة الإنسان! أول ما يلاحظه المرء على شواطئهم الساحرة هو وجه الموت..»[23]. لو أن أوروبا نظرت في هذا الموقف في مرآة «الغريب» لكانت الردود المنعكسة غير مريحة. لم تتم رؤية «الغرباء» بمعطياتهم هم ولكن من منطلق اهتمامات الأوروبيين بأنفسهم، وكما يقول دوغلاس شارلتون (Douglas Charlton) لأولئك الذين يحبون «روسو»...

«كانوا يهاجمون الظلم الاجتماعي وشرور الملكية والمال. قدمت المجتمعات البدائية فرصة سانحة لمجتمع أفضل وأكثر سعادة لأمثال «ديدرو» الذين حاربوا الطغيان السياسي ونقص الحرية الفردية وكان من الممكن أن نقدم لهم هذه المجتمعات وكأنها تدار طبقاً لاتفاق ثنائي مشترك، أما أولئك الذين كانوا يحثون

---

(23) *Genie du christianisme*, part IV, book 2, chapter 5.

قراءهم على أن يتبعوا أهواءهم أو أن يجعلوا من سعادتهم منتهى غرضهم الأخلاقي.. فيمكن أن نستشعر فيهم الوحشية!»[24].

ومع نهاية القرن لم يعد من المستساغ أن تواجه مشاكل الحضارة الأوروبية بمقارنة أوروبا بتاهيتي. الرغبات غير الفطرية التي خلقها المجتمع الحضري الفاسد والتي غذاها التصنيع، الفجوة بين الإنسان والطبيعة، وتشريع الحقوق والتلقائية الشخصية في المجالات الاقتصادية والسياسية والعاطفية أصبحت كلها مشاكل لا يمكن تصديرها بعد إلى ما يُقصد به «الغريب»، كان «روبنسون كروزو» يفقد مكانه. المفكرون من أمثال جوهان غوتفريد هيردر (Johann Gottfried Herder) (1744ـ1803) على سبيل المثال، كانوا في بداية النقد المنظم للطريقة التي استكشف بها التنوير المواضيع الأساسية في الاختلافات التاريخية والثقافية التي أثارها «الغريب» في التنوير فنند «هيردر» النظرة المتفائلة للمجتمع البشري ساعياً نحو الكمال وهي النظرة التي طرحها كتاب مثل كوندورسيه (Condorcet) وتيورغوت (Turgot). كان من المعتقد عند هؤلاء الكُتّاب أن البشر، وبفضل إنسانيتهم، كانوا يستطيعون أن يستغلوا ممتلكاتهم العامة

(24) D. Charlton, *New Images of the Natural in France* (Cambridge, 1984), 124.

وعقولهم تدريجياً لكي يستبعدوا الخرافات غير المعقولة والعادات وأن يجعلوا الشؤون الإنسانية متجانسة مع النظام العالمي الطبيعي. بعبارة أخرى يمكن أن يؤدي تقدم التاريخ إلى تجانس أكثر وأكثر بين الثقافات البشرية حتى إن العالم يمكن أن يصبح فعلاً كلاً كونياً بدلاً من كونه محطماً بالتقسيمات بين المجتمعات والثقافات. كثيرون من فلاسفة التنوير من أمثال آدم فيرغسون كانوا يميلون إلى رؤية الثقافات الأخرى غير الأوروبية وكأنها مجرد مراحل مبكرة في مسيرة التطور في هذه النهاية. رفض «هيردر» بشدة هذه الأفكار التي أعطت كلها كثيراً من الدعم لتبرير الاستعمار كطريقة لتعزيز تقدم الشعوب الأصلية عن طريق فرض الثقافة الأوروبية عليهم. رفض هيردر أيضاً فكرة كون الطبيعة البشرية لم تتغير، بنحو ما، لا بالتاريخ ولا بالجغرافيا والمناخ. عرض «هيردر» فكرة أن كل شعب ينتج ثقافة مميزة وصلت إليه من أسلافه كمجتمع ثقافي حي متطور.

تعاطف «هيردر» مع القناعة بأن النقيض الحقيقي لـ الثقافة لم يكن الطبيعة ولكنه ثقافة أخرى مغايرة، وقد تقاطع مع المنحى الخيري والفلسفي الذي يسوده في قرننا والذي يود أن يبسط مثالياتنا في الفضيلة والسعادة على كل أمة ولو كانت بعيدة أو حتى في أقدم الحقب في التاريخ. لقد أخذ بالكلمات محل الأفعال وبالتنوير محل السعادة

وبالتفكير المركب محل الفضيلة وبهذه الطريقة استدعى وهم الازدهار العام في العالم(25).

أعتقد أنه بهذه الطريقة استطاع نابغو الفكر في عصر التنوير أن ينتجوا أفكاراً لكي يبرروا طغيان ثقافة على ثقافات عديدة غيرها. «إن ضمير التعميم والذي يميز فلسفتنا يمكن أن يخفي القمع والإطاحة بحريات الناس والبلاد والمواطنين والشعوب»(26). بهذا القول كان «هيردر» يفضح التناقض الكائن في لب فكر التنوير عن الشعوب الأخرى من حيث إنه كان ينظر إليهم وفي الوقت نفسه كونهم مألوفين وغرباء وكمثاليين ومُسْتغلين.

مشاكل التنوير في التعامل مع الاختلاف لم تكن فلسفية فحسب. لقد كان من الممكن أن تؤدي إلى تدمير العالم غير الأوروبي. رؤى التنوير عن حركة واحدة عظيمة من التقدم تقف وارء التاريخ البشري لم تكن لتتواءم مع فكرة أن كل عنصر ثقافي يساق من قِبل ديناميكياته الثقافية. بينما قبل

---

(25) J. G. Herder, «Yet Another Philosophy of History» in F. Barnard (ed.), *Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969), 187.

(26) J. G. Herder, «Ideas for Philosophy of the History of Mankind» in F. M. Barnard (ed.), Herder on Social and Political culture, 320.

«هيردر» فكرة وحدة الطبيعة البشرية، رأى أن الطبيعة البشرية تمتلك قدرات بالغة العظمة من التنوع أكثر مما نادى به «كوندرسون»، بينما كانت آراؤه أبعد ما تكون عن تزيد القوميين المتأخرين والذي التزم به مواطنوه فإن دعواه أشارت في النهاية إلى أن الفشل المركزي في التنوير كان في الطريقة التي تعامل بها مع الاختلاف. لقد كان هذا الإدراك هو المُمهد الضروري لبدء تعريف القومية في نهايات القرن التاسع عشر وهو جهد من التعريف يمكن فقط أن ينبلج كاستجابة للإخفاقات السابقة في التعامل مع فكرة «الاختلاف» في خلفية نسيج من الإنسانية الشاملة.

الفصل السادس

الفكر التنويري
في قضية النوع

من ذا الذي جعل من الرجل الحكم الأوحد إذا كانت المرأة تشاركه في نعمة العقل؟

عند كل من الرجل والمرأة، لا بد وأن تكون «الحقيقة» واحدة، هذا لو أنني أعرف الحكمة بمعناها الصحيح، إلا أنه في الشخصية الخيالية للمرأة والتي رسم صورتها الشعراء والروائيون بطلاوة بالغة كان من المتطلب تنحية الحقيقة والصدق وهكذا أصبحت الفضيلة فكرة نسبية لا تقوم إلا على ما تجلبه من فائدة، وبناء على هذا المنطق يتظاهر الرجال بارتجالية أنهم يطلقون أحكامهم وأنهم يشكلونها كي تتفق مع ما يؤدي إلى راحتهم. الرجل يكون رجلاً في بعض اللحظات فقط أما المرأة فهي المرأة على مدى سني عمرها.. كل شيء وبصفة مستمرة يستدعي أنوثتها إليها.. المرأة الكاملة

والرجل الكامل لم يعد عليهما أن يشابه أحدهما الآخر من ناحية العقل بأي قدر أكثر مما يفرضه التشابه الشكلي بينهما[1].

كرّس التنوير جهداً عظيماً من أجل تعريف «النوع» (الذكر والأنثى). وكان هذا الجهد عظيماً فعلاً حتى إن بعض المؤرخين ما لبثوا أن رأوا أن هذه الفترة كانت مصباً لمحاولات الثقافة الأوروبية للتعرف على الاختلاف بين الجنسين[2]. كان مفهوم «النوع» مثل مفهوم «الغريب» كلاهما كان موضوعاً للجدل، لهذا السبب شكل «النوع» تحدياً لبعض التيارات القوية جداً في فكر التنوير وهي التيارات التي أكدت على فكرة الطبيعة العالمية للبشر وعلى التاريخ العالمي

---

(1) Mary Wollstone Craft, *Vindication of the Rights of Women [1792]*, ed. M. B. Kromnick (London, 1982), 87, 139 - Jean Jacques Rousseau, *Emile, ou de l'éducation* [1762] (Paris, 1964), Book V, 446, 450.

(2) Rita Goldberg, *Sex and Enlightenment: Women in Richardson and Diderot* (Cambridge, 1984), Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Ma, 1990), 5.
في غضون سنة 1800 عمد الكُتّاب على اختلاف مشاربهم إلى أن يرجعوا كل ما قالوا به من اختلافات أساسية بين الذكر والأنثى، وبالتالي بين الرجل والمرأة إلى ما اكتشف من مميزات بيولوجية فارقة، وعمدوا إلى أن يعبروا عن هذه الاختلافات في خطب تختلف اختلافات جذرية.

للإنسان وكلاهما يؤكد صحته وجود إطار عالمي إنساني متفرد للمعقولية. لم تكن مصادفة في نهاية القرن الثامن عشر أن عديداً من المفكرين مثل ماري وولستون كرافت (Mary wollstone Craft) كانوا يساوون بين إنكار حقوق العبيد وإنكار حقوق المرأة. وقد سبب كلا الموضوعين صدعاً في الافتراضات الأساسية للتنوير. إلا أنه من الناحية العملية وكما يبدو في كثير من كتابات التنوير، كان التأكيد عليهما أمراً مسلماً به. يحاول هذا الفصل أن يتفهم هذا التناقض.

بذل جهد كبير في التنوير من أجل تعريف الأنوثة. الصور الشائعة للمرأة في سالف الزمان والتي صورتها سليطة اللسان، بغي، أو مسترجلة.. أخذت تتوارى وقد حلت محل هذه الصور محاولات متعددة طبية وعلمية لتعريف الفروق الاجتماعية والثقافية بين الرجل والمرأة باعتبارها فروقاً طبيعية، ومن ثم تصبح هذه الفروق صحيحة وحتمية. دار جدل كثير حول التكوين الجسماني للأنثى وحول أهمية دور المرأة كأم(3). وفي هذه المناقشات شارك كل من العلم والطب بنصيب بالغ الأهمية.

---

(3) Pierre Fauchery, *La Destinée féminine dans Le Roman européen du IXe et XIIIe siècle,* (1713-1972), Nancy K. Miller, *The Heroines text: Readings in the French and English Novel 1722-1782* (New York, 1980).

بدا باضطراد وكأن الكتابات الطبية تعني أن الأنثى كانت حقيقة نوعاً منفصلاً من الجنس البشري مخصصاً للوظائف التناسلية وللممارسة الجنسية التي كانت في الغالب مكبوتة أو موضع إنكار. وعلى النقيض من هذا كانت النساء تضطلعن بمهمة الحرص على الأخلاق والدين في الحياة الأسرية. كانت هذه الصورة للمرأة تتضمن عناصر كثيرة لا تتفق مع بعضها البعض. إنها الصورة التي تنكر على المرأة حقها الكامل كفرد، في الوقت نفسه الذي كان الرجال يتمادون فيه في تعريف أنفسهم كأفراد مستقلين يلعبون دورهم على الصعيد القانوني والاقتصادي، حتى في تلك الدول مثل فرنسا والتي كانت مؤسساتها السياسية تقوم بصورة كبيرة على التعاون وليس على الجهود الشخصية الفردية(4). على هذا النحو واجه فكر التنوير عن النوع، عديداً من عدم الاتساق الداخلي. أوجد هذا الفكر فجوة واسعة بين الحقوق والاستقلالية التي طالب بها الرجال بصورة متزايدة وبين الاعتمادية التي ما زالت النساء مطالبات بها. لقد كانت تباينات من هذا النوع هي التي شكلت الأقاويل التي كان

(4) Elizabeth Fo - Genovese and Eugene D. Genovese, *Fruits of Merchant Capital* (Oxford, 1983).,

وخاصة ما جاء في الفصل الثاني «الأسس الفكرية للاقتصاد المنزلي».

مُقرراً لها أن تطرح في نهاية القرن بواسطة كُتّاب من أمثال «ماري وولستون كرافت وثيودور فون هيبل (Theodor Von Hippel) أو ماركيز كوندورسيه»[5].

كان كتاب وولستون كرافت مهماً ليس فقط بسبب وضعيته الكلاسيكية التي اكتسبها في فكر المرأة المعاصر ولكن أيضاً بسبب أنه كان واحداً من الكتب الأولى التي واجهت مباشرة تلك التناقضات المتضمنة في فكر التنوير عن النوع وأبرزت مشاكلها (المرأة) فيما يختص ببناء فكر التنوير. أوضحت وولستون كرافت أن الأفكار عن الأنوثة، مدعمة من قبل كُتَّاب من أمثال روسو والتي صورت المرأة بحال أدنى من الرجال ومختلف عنه، لم تفعل أكثر مما سبق وأن أشار إليه فولتير من حيث إنها كررت في الحياة العائلية النظام السياسي نفسه، الذي تأسس على الأفضلية والقوة الافتراضية التي تمتعت بها السلالات الحاكمة والطبقة الارستقراطية

(5) Mary Wollstone Craft, *Vindication,* Theodor Von Hippel, *Under die Burgerliche Verbesserung der weiber* (Berlin, 1792) reprinted Vaduz, Switerland, 1981. Nicolas Caritat, Marquise de Condorcet, «Letters d'un Bourgeois de New Haven» in *Œuvres completes de Condorcet* (Paris, 1804), XII, 19-20, «Declaration de Droits: Égalité», in *Œuvres complètes de Condorcet,* 286-8.

مقارنة بالأفراد العاديين، أو ما تمتع به مُلاك الرقيق من سلطان على عبيدهم، وهو ما كان الكُتّاب أنفسهم على أتم استعداد لمهاجمته في مواقف أخرى[6]. وضعت وولستون كرافت يدها أيضاً على تناقضات أكثر خطورة في فكر التنوير حال تناوله لموضوع (النوع). أوضحت أن التنوير قام على مثاليات مثل «العقل» و«الفضيلة» والتي كان من المفترض أنها فطرية أو يمكن التماسها بواسطة كل البشر. إلا أن العقل كان هو بالتحديد ما أُنكِر على المرأة من قبل كتاب «روسو» ومن قبل الكُتّاب الطبيعيين حيث تم تعريف «الفضيلة» عند المرأة من منطلق جنسي بحت. ومع هذا وكما توضح وولستون كرافت فإن هذه الأساليب تؤدي فقط إلى نسبية أخلاقية خطيرة من شأنها أيضاً أن تعوق تقدم التنوير بسبب أنها أضفت على الأخلاق صفة جنسية[7]. إذا عرفنا الفضيلة تعريفاً خاصاً بالرجل وآخر يختص بالمرأة فإن أي محاولة لربط التنوير بالدين يمكن أيضاً أن تتداعى حتى إنها تقول. . .

> لو أن النساء كن بالطبيعة أدنى من الرجل فإن الفضائل يجب أن تكون متماثلة في الكيفية لو لم تكن متماثلة من حيث الكم. . أم هل يمكن اعتبار الفضيلة

(6) Wollstone Craft, *Vindication*, 121-2.

(7) Ibid., 121.

فكرة نسبية، لا بد وأن يكون للفضيلة مقياس أبدي واحد[8]..

إنه لمن المضحك أن نشيد بفضيلة أي امرئ لا تنتج فضيلته من أعمال عقله هو[9]...

أن نقول إن الفضيلة عند بعض الكائنات البشرية (المرأة) غير مؤسسة على العقل وإنها مُعرّفة تعريفاً يختلف عما تمارسه كائنات بشرية أخرى (الرجل) يعني أنك تضفي على الفضيلة خصائص تعني أنها لا يمكن أن تنبع من عند اللّه. حيث إن اللّه واحد أبدي عاقل.

تقول وولستون كرافت إنه لو كانت المرأة في الحقيقة غير عاقلة لكان من المفضل كثيراً أن نبتعد عن التظاهر وأن نستبعدها كلية من الحياة الاجتماعية بالطريقة نفسها التي نستبعد بها الحيوانات، لو أن النساء كن عاقلات فعلاً فلا بد حينئذ أن يشاركن في الحياة نفسها الأخلاقية والمعرفية التي يعيشها الرجال...

(إن خطابي ليس إلا من أجل هذا المبدأ البسيط «النضال من أجل المرأة» لو أن المرأة كانت غير مؤهلة تعليمياً كي تكون شريكاً للرجل فسوف يتوقف النمو العقلي في المعرفة والفضيلة، لأن الحقيقة يجب أن تكون واحدة عند الجميع،

---

(8) Ibid., 108, see also 109, 139.

(9) Ibid., 103.

وإلا فستصبح المرأة عديمة الفاعلية في تأثيرها على الحياة العامة)[10].

بدون معيار أخلاقي وعقلي عام غير منحاز للنوع يصبح من المتعذر أن نحافظ على المشروع التنويري للتحرر بواسطة نظم قيمية عامة مبنية على العقل والفضيلة. لو أن نصف الجنس البشري كان غير مؤهل للتمكن من أي منهما (العقل والفضيلة). بصياغة أخرى نقول إن توجه فكر التنوير عن النوع كان سبباً في التناقض مع ادعاء صفته الشرعية كما أنه دحضه وقلل من قيمته كمشروع عام قابل للتطبيق.

غالباً ما تبين أن كثيراً من التناقضات نشأ من الأسلوب الذي ربط به التنوير بين النقاش عن النوع وبين المفهوم الغامض للطبيعة. كان اهتمام «روسو» وآخرين مثله هو تعريف الأنوثة كسمة طبيعية ومن ثم تصبح صحيحة وحتمية. وكانوا بتوجههم هذا يربطون الجدل حول الأنوثة بواحد من أهم الاهتمامات المركزية للتنوير. كلمة «الطبيعي» كان ممكناً أن تعني عدة أشياء: يمكن أن تعني «غير محدد اجتماعياً»، أو «غير صناعي» أو «مؤسساً على العالم الطبيعي الخارجي». وفي معظم الأحيان كانت كلمة «طبيعي» تستعمل لتعني خليطاً من كل هذه المعاني لكي تتحكم في كل الترتيبات التي نراها

---

(10) Ibid., 86.

في القرن العشرين وكأنها صنيعة المجتمع. وأيضاً لكي توضع هذه الترتيبات في إطار محدد ومن ثم تصبح قابلة للنقد ومؤهلة للتغيير[11]. كلمة «الطبيعة» كانت تستعمل أيضاً لتضفي الشرعية على الأقوال التي هدفت إلى إحياء مجموعة من الشؤون التي لم تكن حتى ذلك الوقت موجودة بكاملها. «الطبيعي» بصيغة أخرى كانت أسلوباً جيداً جداً للمناداة بوجهات النظر التي كانت في الحقيقة جديدة ودائماً ما كانت تنطوي على توصيات. يمكن أن تضفي على الترتيبات الاجتماعية مصداقية إضافية إذا ما قُدمت بصفتها «طبيعية». القول بطبيعية الأدوار الأنثوية يمكن على هذا النحو، وبسبب غموض المصطلح، أن يكتسب قوة من خلال الإرهاصات البيولوجية عن «الطبيعة» المخلوقة، وفي الوقت نفسه من خلال خطب التنوير السخيفة المكررة التي تعارض التصنع في المجتمع والتي عُني بها الممارسات الاجتماعية التي كان المقصود منها أنها لا تتفق مع البناء الحقيقي والصحيح «للطبيعة الإنسانية»[12].

---

(11) L. J. Jordanova, *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth centuries* (London and New York, 1989), 19-42. esp. 41.

(12) كان الجدل الأكثر شهرة في التنوير بخصوص هذا الموضوع هو ما نتج من كتاب روسو الصادر في 1750 خطاب عن العلوم والفنون ـ (Discours sur les Sciences et les Arts).

إن الغموض المتناهي في مصطلح (الطبيعة) يمكن على هذا النحو أن يستعمل بعدة طرق لتعريف (الأنوثة) في هذه الفترة. كانت النساء يُعرّفن بصورة متزايدة باعتبارهن أقرب إلى الطبيعة مقارنة بالرجال كما كن في الوقت نفسه أكثر خضوعاً لتأثير الطبيعة من حيث التشريح ووظائف الأعضاء(*). كانت النساء متأثرات بصفة خاصة بتعريف «للطبيعة» يعني العالم الخارجي المخلوق وكأنه ذلك المجال الذي يعمل فيه النوع البشري جزئياً لكي يستغله وجزئياً لكي يخضعه للفهم. يمكننا أيضاً أن نعتبر أن الطبيعة هي ذلك الجزء من العالم الذي فهمه البشر وسيطروا عليه وخصصوه لأنفسهم[13]. ونجد بالقدر نفسه أن فكرة كون النساء أقرب للطبيعة من الرجال تنطوي على كل من القول بأنهن ونتيجة لتكوينهن الطبيعي هن عاطفيات، ساذجات غير قادرات على التفكير الموضوعي، وكن في الوقت نفسه في داخل الأسرة

(*) يقصد للوهلة الأولى الارتباط بين الدورة الشهرية (الطمث) وبين دورة القمر إلا أن هذا اقتصار مُخِل حيث إن البشر كبشر كلهم خاضعون لتأثيرات مختلفة للطبيعة ليس أحدثها ما تأكد من تأثير الميلاتونين (Melatonin) بضوء الشمس وتأثيره على الغدة النخامية (Pituitary gland) وبالتالي على عديد من الوظائف الفزيولوية والحالة المزاجية. [المترجم].

(13) Jordanova, *Sexual Visions*. 41.

هن اللائي ينقلن للأجيال أخلاقاً جديدة لا تلتزم باصطناعية الحضارة وعدم طبيعيتها وبهذا تخلق مجتمعاً طبيعياً مهذباً وحديثاً(14). الصور الثقافية لهذه العلاقة المعقدة بين الأنوثة والطبيعي يمكن أن تتراوح ما بين الخضوع التام للخرافة أمام العقل، أو للمرأة أمام الرجل كما يبدو في أوبرا موزار (Mozart) الناي السحري (The Magic Flute) 1719، وما بين الوعد ببناء الأجيال من خلال النساء كما عبّر عن هذا الوعد برنادين دي سانت بيير (Bernadin de St. Pierre) في بول فرجيني (Paul et Virginie) والتي كانت الأكثر مبيعاً في 1788.

تضع النساء القواعد الأولى للقوانين الطبيعية المؤسسة الأولى لمجتمع بشري كانت أم في أسرة.. النساء ينتشرن بين الرجال من أجل تذكيرهم قبل كل شيء بأنهم رجال.. ولكن يقمن، وبالرغم من كل القوانين السياسية، القانون الأساسي للطبيعة.. إن النساء لا يربطن الرجال بعضهم

(14) Sylvana Tomaselli, «The Enlightenment Debate on Women», *History Workshop Journal*, 20 (1985), 101-24.

كان دور المرأة في خلق مجتمع جديد ولطيف قد تأكد بصفة خاصة في خلال الثورة الأميركية كما يظهر في:

Jan Lewis, «The Republican Wife: Virtue and Seduction in the Early Republic», *William & Mary Quarterly*, 44 (1987), 689-721.

ببعض برباط الطبيعة فقط ولكن أيضاً بالروابط الاجتماعية[15].

إلا أننا وبالرغم من كل هذا الغموض، نشير بوضوح إلى نقطة واحدة، بالرغم من ميل التنوير لتعريف ما هو طبيعي باعتباره جيداً فإن محاولة الربط بين المرأة والطبيعة لم توظف في الاتجاه نفسه كي تمنحها المساواة مع الرجل أو التفوق عليه، ولكن وعلى النقيض من ذلك، وُظِّفت هذه الفكرة لكي تضع النساء على مبعدة من الرجال حتى يُعرّفن بكونهن «الآخر»، ذلك الذي يجب أن يُعرّف وليس هذا الذي هو واضح وقياسي بطبيعته. ومن المهم أيضاً أنه بمجرد أن يجتمع تعريف كل من «الأنوثة» و«الطبيعي» يصبح كل منهما إشكالاً. لماذا يجب أن تكون النساء أكثر طبيعية من الرجال؟ وخاصة في وقت وفي ظروف كانت الإنسانية كلها تندفع غالباً، في التنوير، مصممة على الكف عن الاصطناعية والتزمت والسعي كي تصبح أكثر طبيعية. النقطة المهمة هنا هي أن مشروع تعريف الأنوثة قد سبب تشويشاً على عديد من مفاهيم التنوير مثل مفهوم الطبيعة وجعل من هذه التعريفات مسائل عسيرة الفهم.

---

(15) J. H. Bernadin de St. Pierre, *Paul et Virginie* (Paris, 1788), préface to 1806 édition.

ربما كانت هذه محاولة لربط مفهوم «الطبيعة» الذي أثار كل هذا الاهتمام في التنوير بالتعريفات الطبية والعلمية للنوع. في الآونة الأخيرة قال المؤرخون من أمثال توماس لاكوير (Thomas Laqueur) إنه فيما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأ تعريف كل من الرجل والمرأة يُعاد صياغته بطريقة شديدة التأثر بالتعريف الطبي لطبيعة التكوين الجسمي. وقد هيأت المكانة الثقافية المميزة للعلم والطب أن تحل حقائق «علم الحياة» كي تحل محل التعريفات السابقة التي اعتمدت على التسلسلات الهرمية المقننة إلهياً أو على العادات الطاعنة في القدم كقواعد لخلق أو لتوزيع القوى في العلاقات بين الرجال والنساء[16].

بصياغة مختصرة أقول إن الأفكار القديمة عن جسم المرأة، كانت تصوره وكأنه في الأصل صورة أخرى من جسم الرجل، وأن الأعضاء التناسلية للمرأة وكأنها انغمادات أو قرائن لنظائرها الذكرية. هذه الأفكار حل محلها فكرة أخرى قالها لاكويير، وهي أن جسم المرأة والرجل مختلفان بصورة مطلقة تشريحياً[17]. التكوينات التي كان يعتقد أنها متماثلة عند كل من الرجل والمرأة مثل الهيكل العظمي

---

(16) Laqueur, *Making Sex*, 193.

(17) Laqueur, *Making Sex*, 149-50.

والجهاز العصبي أصبحت آنذاك مختلفة. أعضاء مثل المبيض والخصيتين كان لها من قبل اسم واحد فأصبحا آنذاك ولهما تسميتان منفصلتان[18]. الدراسات التشريحية لمخ المرأة أفادت أنه أصغر حجماً وبهذا اتضح بصورة نهائية عدم كفاءة المرأة في الأعمال العقلية[19]. عديدات من النساء أنفسهن بدون وكأنهن قبلن هذه الأفكار. على سبيل المثال وفي استجابة مباشرة لتبرئة وولستون كرافت قررت ليتيتيا هوكنز (Laetitia Hawkins) في خطابات في عقل المرأة (Letters on the female mind) في 1793...

لا يمكن في اعتقادي أن نؤكد حقاً أن القوى العقلية لا تعرف اختلافاً بين الجنسين.. من المؤكد أن الطبيعة قصدت التمييز.. بصورة عامة وفي الغالب،

---

(18) Londa Schiebinger, «Skeletons in the Closet: The First Illustration of the Female Skeleton in Eighteenth - Century Anatomy», *Representations* 14 (1986), 42-82, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science* (Cambridge, MA., 1989), 191-200, Laqueur, *Making Sex,* 152.

والجزء الثاني من مقالة (Squelette) في موسوعة ديدرو (Encyclopédie) المخصص الكامل للهيكل العظمي عند المرأة.

(19) Elizabeth Fee, «Ninteenth - Century Craniology: The Study of the Female Skull», *Bulletin of the History of Medicine,* 53 (1979), 415-33, Schiebinger «Skeletons», 206-7.

العقل النسائي أهون قوة وأكثر حدة، وبالتالي فإننا عندما نُعْمله نظهر قدراً أقل من المثابرة وقدراً أعلى من الحيوية[20].

بحلول العقد الأخير من القرن الثامن عشر كان الكُتّاب من أمثال «هوكنز» يكررون فقط أفكاراً شديدة الشبه استعملها الكُتّاب المؤثرون من أمثال «جان جاك روسو» في وقت مبكر من القرن. واصفاً «صوفيا» بالمرأة المثالية التي أبدعها في عمله التعليمي إميل (1762)، يتحدث «روسو» عن الطريقة التي يختلف بها البناء الجسماني لصوفيا وبطريقة حاسمة عن جسم إميل رفيقها المنتظر، ويمضي مؤكداً أولاً خضوعها له وثانياً تكريسها باتجاه الأمومة والبيتية[*].

---

(20) Letitia Hawkins, *Letters on the Female Mind* (London, 1792).

(*) شرح روسو (Rousseau) في كتابه التعليمي (Emile) الصادر في 1762م خلاصة فلسفة التعليم التي تؤكد على أن يكون الطفل ذاته هو محور العملية التعليمية، وهدف هذه العملية هو النضج الذي يوازن بين الحرية والالتزام، المعرفة والخبرة، وبين العقل والقلب. وينادي بأكبر قدر من التصالح مع الطبيعة وتذويب حالة الاغتراب. يتناول روسو إشكالية دور المرأة في المجتمع عن طريق رسمه لشخصية صوفيا رفيقة اميل، وهو إن كان يشجع دورها البيتي ويركز على أنوثتها وضعفها فإنه لا يعني بهذا أن يكرس استعبادها من قبل الرجل ولكنه يرى أن النساء من خلال طبيعتهن الرقيقة الحساسة وقدراتهن العملية يصبحن على قدم المساواة مع الرجال ويرى أنهن إذا تخلين عن هذه المواهب الطبيعية يفقدن

الرجل يكون رجلاً في بعض اللحظات فقط، والأنثى تكون أنثى طوال عمرها.. كل شيء وباستمرار يستدعي إليها صفتها الجنسية ولكي تفي بوظيفتها فإن تكويناً جسمانياً ملائماً كان ضرورياً لها.. إنها تحتاج إلى حياة هادئة ناعمة كي ترضع صغارها.. كم هو قدر العناية والرقة التي تحتاج إليهما كي تضم أفراد أسرتها معاً.. إن التحديد الصارم للواجبات التي على كل نوع أن يؤديها لم يكن ولا يمكن أن يكون متشابهاً[21].

عند كُتّاب من أمثال «روسو» ممن يستندون إلى تطبيقات المراجع الطبية المعاصرة، نرى أن وظيفة النساء أصلاً تقتصر على ضرورة الوفاء بمتطلبات ما يترتب على وظيفتها التناسلية[22].

= العنصر الأساسي في تفوقهن على الرجل ويضعن أنفسهن في صراع حول القوة والسلطة سرعان ما ينتصر فيه الرجل وهذا ما يؤدي إلى عكس رغبتهن في المساواة فيكرسن لأنفسهن الموقف الأضعف. [المترجم].

(21) Rousseau, *Emile*, 450.

(22) L. Jordanova, *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries* (London and New York, 1989), 29:

قدرة المرأة على أن تحمل الأطفال وترضعهم كانت تؤخذ كعامل من أجل تعريف حياتها الجسمانية والنفسانية والاجتماعية.

يمكن أن ترجع أيضاً إلى:

لما كان التفكير في قضية «النوع» يمكن تناوله بهذه الطريقة. فإنني أعتبر أن هذا أيضاً مؤشر هام على الطريقة التي يختلف بها التفكير في النوع في القرن العشرين عن طريقة التفكير في القرن الثامن عشر. في هذه الآونة أصبح معظم الناس يعتقدون أن الاختلافات بين الذكر والأنثى ترجع بدرجة كبرى إلى الاختلاف في التدريب والتعليم وتوقعات المجتمع أكثر من كونها ذات جذور في الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة، على العكس من هذا نجد أنه في التنوير كانت الاختلافات البيولوجية والأدوار التي تمليها البيئة على كل نوع على حدة تُعْتَبر شيئاً واحداً. عند معظم مفكري القرن الثامن عشر أدت الاختلافات البيولوجية مباشرة إلى تحديد الدور الاجتماعي المطلوب من كل جنس على حدة، مثال ذلك التشديد على القدرة المميزة للمرأة كي تلعب دور الزوجة والأم. اختلاف أساسي آخر مع أسلوبنا في التفكير هو التعميم المُعْلن لدور النوع بينما في وقتنا هذا فإنه من المقرر غالباً أن كل شخص يتفرد في خليط ما به من الخصائص «الذكرية» و«الأنثوية»(*).

= Yvonne Knibichler, «Les Médecins et la «nature féminine» au temps du code civil» *Annales*, Esc, 31 (1976), 824-45.

(*) يقول يونغ رائد علم النفس التحليلي إن لدى كل إنسان أياً يكن نوعه (ذكراً أو أنثى) عنصري الذكورة (Anima) والأنوثة (Animus) وعلى هذا

أقوال «لاكويير» والمؤرخين الذين ينتهجون نهجه في الميل المتزايد لتعريف النوع باعتباره اختلاف مطلق مؤسس على البراهين البيولوجية والطبية تبدو مقنعة. ولكن هل يغطي هذا الجدل المشكلة الخاصة بالتغيُّر في التفكير عن النوع في هذه الفترة برمتها؟ يمكننا أن نشير إلى أن «لاكويير» يعترف بحرية تامة أننا ربما قد لا نستطيع أن نعرف كم عدد الناس الذين صدقوا حقاً النظريات الطبية والعلمية التي طرحت من أجل إعادة تعريف «الأنوثة»(23). إنه يشير بنفسه إلى أن عديداً من المعتقدات الأقدم عن النوع يبدو وأنها وجدت متزامنة مع إعادة التعريف للنوع في التنوير(24). التباين المتزايد بين النماذج الفيزيولوجية لكل من الرجل والمرأة الذي أنتجته الكتابات الطبية والعلمية وجدت في الوقت نفسه عند معظم الناس الذين لا ينتمون إلى الصفوة التي تدرك المعلومات الطبية، مع أفكار أكثر قدماً عن الذكورة والأنوثة وكما يعترف «لاكويير» أيضاً. . إن الأفكار الجديدة المستقاة من الطب عن الفروق الجنسية لم تنتج عن اتفاق علمي قائم على براهين قاطعة. لم تتثبت فكرة واحدة عن الاختلافات الجنسية،

= النحو نجد أيضاً أن الهرمونات الذكرية (Testosterones) والأنثوية (progesterones) و(estrogens) موجودة هي الأخرى بنسب متفاوتة عند كل من الرجل والمرأة. [المترجم].

(23) Laqueur, *Making Sex*, 152.

(24) Laqueur, *Making Sex*, 153-54.

والمعلومات الجديدة في تشريح جسم الإنسان وفي وظائف الأعضاء لم تدعم أي ادعاء زُعم عن الاختلاف بين النوعين[25]. إنه ليس من الممكن منطقياً أن ننتقل من تعيين الحقيقة العلمية إلى ترجيح أدوار النوعين في المجتمع. أو لنطرحها بصيغة أخرى.. ليس من المقبول منطقياً أن ننتقل من التوصيف إلى التوصية. إن «لاكويير» لا يتناول حقيقة السؤال عن السبب في أن كُتّاب القرن الثامن عشر في هذه الحالة بذلوا كثيراً من الجهد لكي يوضحوا بالتحديد تلك الرابطة بين الطبيعة البيولوجية للمرأة وبين أدوارها الاجتماعية. عدد من المؤرخين قد أشار إلى التطور والنمو الصناعيين واسعي المدى بوصفهما ما قادا التغيُّر في الدور الاجتماعي للمرأة وقالوا إن التصنيع وفتح الأسواق العالمية فرضا ضرورة «تقسيم العمل على أساس النوع» والذي أدى إلى تكليف المرأة، خاصة في الطبقة الوسطى، بمهمة استهلاك القوائم المتزايدة من البضائع التي أصبحت متاحة بفضل التصنيع[26]. إنهم يقولون إن «تقسيم العمل» على هذه

(25) Laqueur, *Making Sex,* 152.

(26) E. Fox - Genovese and Eugene D. Genovese, *Fruits,* V. Jones, *Women in the Eighteenth Century: Constructions of Femininity* (London, 1990) J. B. Elshtain, Public Man, *Private Women* (Oxford, 1981).

الشاكلة أدى حتماً إلى تكوين دائرة عائلية كان من المقدر لها أن تصبح هي الساحة الأساسية للاستهلاك وتحديداً لنفوذ النساء. هؤلاء المؤرخون يشيرون أيضاً، بينما لا يشاركهم في ذلك «لاكويير»، إلى أن معظم فكر التنوير في الطبيعة البيولوجية للمرأة كان في صميمه مرتبطاً بالطبقة الاجتماعية، كل ما كان يوصف في المقالات الطبية عن جسم المرأة، لم يكن ينطبق على أجساد كل النساء، ولم يكن أيضاً ينطبق على أجساد نساء المزارع اللاتي يؤدين الأعمال الشاقة، أو على العاملات الأجيرات في المدن. ولكنه كان ينطبق أكثر على الأجساد المرهفة الناعمة التي نرجح كثيراً أنها تخص نساء الطبقة الوسطى. بعض المؤرخين مثل «نانسي آرمسترونج» (Nancy Armstrong) حمّلوا هذا القول الكثير حتى يؤكدوا أن الدور الاقتصادي الجديد الذي كُلِّفت به نساء البيوت من الطبقة الوسطى كان يعني أن أول شخصية اقتصادية حقيقية كان «امرأة» لأن دور المرأة كان هو أول من حُدد باعتباره وظيفة اقتصادية[27].

ومع ذلك فإن فكرة كون دائرة المرأة هي العالم المنزلي لم تكن جديدة بحال في القرن الثامن عشر وكان قد سبق

---

(27) N. Armstrong, Desire and Domestic Fiction: *A Political History of the Novel* (Oxford, 1987).

الإشارة إليها غير مرة في عصور تاريخية سبقت كثيراً كلاً من التصنيع وإعادة التعريف البيولوجي للأنوثة[28]. ما تغيّر في التنوير هو زيادة الاعتماد على البراهين الطبية لتدعيم هذه الفكرة. ومن المحتم أن نشير دائماً إلى أن هذه المبررات الطبية وجدت أيضاً مع مبررات أقدم للدور الأنثوي كما حددته المسؤولية العائلية عن طريق التراث المكتوب والأدوار التقليدية الراسخة. يؤكد المؤرخون أيضاً على أن موقف التنوير من النوع كان موقفاً جديداً ومتفرداً وهم بهذا كانوا يواجهون في الغالب مشاكل حقيقية في ضوء بعض الخلفيات التاريخية في القرن الثامن عشر. وأجد أيضاً أنه من غير الواضح أن معظم النساء حتى اللاتي ينتمين إلى الطبقتين المتوسطة والعليا واللاتي كنّ ضالعات في الجدل الذي دار حول دور النوع في المجتمع وحول تعريف معنى الأنوثة، هؤلاء النسوة في الوقت نفسه قبلن هذه التعاليم وسمحن

---

(28) Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family life in Reformation Europe* (Cambridge, Mass., 1983), B. Niestrog, «Modern Individuality and the Social Isolation of Mother and Child», *Comparative Civilization's Review*, 16 (1987), 23-40.

وهو ما يوضح الجذور التي ترجع إلى العصور الوسطى وإلى عصر النهضة لكثير مما يؤخذ على أنه سمة مميزة لفكر التنوير الخاص بالنوع والمادية.

لها أن تؤثر على حياتهن. وقد دار جدل شديد حول الدور الجديد للمرأة كزوجة وأم والذي اعتبره كثيرون من المؤرخين دوراً مركزياً في إعادة تعريف المرأة آنذاك[29].

الدور الاقتصادي للمرأة تم استبداله سريعاً بدور عاطفي، وأوفت صورة المرأة بمتطلبات واجباتها المنزلية وخاصة من حيث إنها توفر رعاية الأمومة الدافئة لأطفالها والصحبة المحبة لزوجها وكانت محل نقاش متزايد من قبل كُتّاب التنوير وقد اتفق معهم الفنانون[30]. تنبه المنظرون لأحوال الأسرة بصفة خاصة إلى ممارسة التربية غير الكفؤة أو إرسال الأطفال إلى قُرى بعيدة، في الغالب، لكي يرضعوا بالأجر من أمهات بديلات. كان هذا المنوال سارياً في كل القارة الأوروبية وشمل كل الطبقات الاجتماعية ما عدا الأكثر

---

(29) D. G. Charlton, «The New Eve», in *New Images of the Natural in France: A study in European cultural History 1750-1800* (Cambridge, 1984), Mary Sheriff, «Fragonard's Erotic Mothers and the Politics of Reproduction» in L. Hunt (ed.), *Eroticism and the Body Politics* (Baltimore and London, 1991), 14-40, Carole Duncan, «Happy Mothers and Other New Ideas in France Art», *Art Bulletin,* 55 (1973), 570-83.

(30) Sheriff, «Fragonard's Erotic Mothers», Duncan, «Happy Mothers».

فقراً. من الناحية التاريخية كانت هذه الممارسات قد ترسخت في التنوير وبقيت كتقليد اجتماعي مقبول في فرنسا حتى 1914م على الأقل[31]. ومع هذا فإنه في الستينات من القرن الثامن عشر اعترض على هذه التربية كُتّاب مثل «روسو»، في روايته «إميل» ردد «روسو» أصوات كثيرين من المعاصرين عندما قال إن الأمهات اللائي أرسلن أطفالهن بعيداً لكي يَرضْعن لم يكن طبيعيات وأنهن كن يرفضن واجبات الأمومة التي كانت مفروضة عليهن من قبل بنائهن الفيزيولوجي.

الأمهات اللعوبات اللائي يفرطن في أنفسهن للمتع
الرخيصة في المدن هل توقفن كي يفكرن في ما عسى
يتلقى أطفالهن المقمطون في القرى النائية[32].

إلا أن هذا كان فكراً أطاعته على مضض أولئك النساء اللائي استمعن إلى كثير من الخطب اللاذعة التي تحبذ رضاعة الوليد من أمه. كما قالها «روسو» بوضوح.. إن ثمن الضمير الأمومي الناصح فيما يخص الرضاعة من ثدي الأم

---

(31) Mary Lindeman, «Love for Hire, The Regulation of the Wet - Nursing Business in Eighteenth - Century Hamburg», *Journal of Family History*, 6 (1981), 369-95, G. Sussman, *Selling Mother's Milk: The Wet -Nursing Business in France*, 1715 - 1914 (Urbana, IL., 1982).

(32) Rousseau, *Emile*, 45.

العلاقة الحميمة بالرضيع والأطفال الصغار كان هو البقاء طويلاً في كنف الأسرة بدلاً من حرية تذوق متع المدينة والعالم خارج الأسرة.

كانت أقوال «روسو» وأقوال عديدين من الكُتّاب الذين ردد هو أقوالهم، هي الأخرى مثيرة بطريقة أخرى. الصيغ النسائية التي نادوا بها كان ممكناً في الغالب أن تظهر لها جذور أكثر قدماً ولكن الوضع الذي كان قائماً بالتأكيد هو أن ما قيل عن النوع يتقاطع مع اهتمامات أخرى في فكر التنوير بطرق تميّز هذه الفترة. هذه النقطة من المهم أن نذكرها لأنها تمكننا من إبراز طرق أفضل للقول بأن التنوير قد أتى بشيء جديد في النقاش، عن النوع، وتمكننا من أن نقول.. لماذا كانت لهذه المناقشات هذه التداعيات في فكر التنوير ككل؟!.

لم تكن مشكلة النوع، بهذه البساطة، قد أدت إلى اضطراب بعض من البنى العميقة في فكر التنوير. وهذا ينطبق أيضاً على الطريقة التي أُدرِكت بها أي جماعة «مختلفة» مثل الشعوب غير الأوروبية والفقراء. لقد كانوا يستقبلون بصعوبة في التنوير بصفة عامة وكان للنساء أيضاً الحالة نفسها مع أنه لم يكن من السهل بمكان أن نستبعد مشكلة النوع، لأن النساء أنفسهن بقين مشاركات في تكوين ثقافة التنوير. شهد القرن الثامن عشر للمرة الأولى ظهور عدد لا بأس به من



مركيزة شاتيليه Marquise du Chatelet وهي التي وضعت الترجمة الهامة لكتاب «نيوتن» «أسس الرياضيات Principa Mathematica» وكانت المركيزة رفيقة لفولتير، وهذا ما يوضح الإسهام المتزايد للنساء في تكوين الأفكار كما أنه يوضح أيضاً دور العلاقات الشخصية في توحيد مفكري التنوير.

النساء اللائي يتكسبن رزقهن باستقلالية عن طريق مختلف أشكال الانفتاح الثقافي إما كمتجولات أو مثقفات متحررات مثل «ماري وولستون كرافت» نفسها، أو كرسامات مثل انجليكا كوفمان (Angelica Kauffman) أو إليزابيث فيجي ليبرون (Elisabeth Vigee Lebrun) أولئك النساء المستقلات، كما سبق وأشرنا في الفصل الثاني، كن مشكلة عظمى أمام طبقة الرجال المستقلين المثقفين الصاعدين إذ كن بوصفهن نساء يُعرّفن بأنهن أدنى من الناحية العقلية وبأنهن يفتقرن بالطبيعة للسلطة الاجتماعية والسياسية والتي طرحن التماسهن لها ضمنياً بفعل الكتابة المحض. الهجمات العدوانية العديدة على القدرات العقلية للمرأة وبصفة خاصة على الكتابة عن المرأة من قبل المثقفين الرجال يظهر خوفهم من أن انضمام النساء لصفوف المثقفين المستقلين يمكن أن يلطخ زملاءهم الرجال بوصمة الاعتمادية واللاعقلانية التي كان من الشائع جداً أن يُدّعى أنها جزء صميم من شخصية الأنثى بحسب كُتّاب مثل «روسو». لهذا لم يكن «النوع» ببساطة موضوعاً صعباً على التعاطي من قبل التنوير، لقد كان أيضاً موضوعاً أثّر على ما كان ينطوي عليه فكر التنوير. هل كان التنوير حقيقة حركة ذاتية عقلية موضوعية، من هنا أتت شرعيتها، ومن هنا أيضاً جاء المفكرون الرجال والذين يستند حقهم في نقد نظام المجتمع إلى السمات الأساسية التي عرّفت دورهم

كرجال. أم أن قائمة المفكرين تضمنت أيضاً النساء، وهن يفتقرن إلى سمات مفهوم الذكورة. بالنسبة لمفكري التنوير.. السؤال الذي طرحته «وولستون كرافت» عما إذا كانت العقلانية سمة إنسانية عامة أم أنها كانت مقتصرة على الرجال فقط، كان من الواضح أنه تساؤل سياسي كما أنه كان تساؤلاً فلسفياً: لأنه في الإجابة عن هذا السؤال يكمن الحق الكامل للفلاسفة أن يؤدوا وظيفة النقد بشرعية.

ومع هذا فقد اضطلعت النساء في التنوير بكثير من الأدوار التقليدية التي ربطتهن بكل من صناعة الرأي والمعرفة وكذلك بالتيار الشعبي الذي نظر له هابرماس (انظر الفصل الأول). كانت النساء ضالعات في تنظيم واحد من أهم الأدوار الثقافية المميزة للتنوير في قارة أوروبا، وهو «الصالون». حتى الآن نجد أن تحليلنا للبنية الاقتصادية وللقابلية الاجتماعية الأساسية بالنسبة لصناعة وانتشار أفكار التنوير قد أكد إلى حد كبير على وجود أسواق للفكر وشبكات انتشار يحكمها الرجال بصفة غالبة على المستوى الشعبي والتجاري. الصالونات كانت شيئاً شديد الاختلاف، وكان الصالون كصيغة اجتماعية مهتمة بالأفكار له جذوره في القرن السابع عشر، في مجتمع البلاط وخاصة في فرنسا، وكانت السيدات الارستقراطيات قد بدأن يجمعن حولهن جماعات من كل من الرجال والنساء وغالباً من طبقة أدنى

منهن إلى حد ما، ما شَجَعَهُنَّ داخلياً وبواسطة هذه الجماعات على إنتاج أدبي منفتح ثقافي عام. أعضاء من هذه الجماعات كانوا يلتقون لمناقشة مواضيع غالباً ما يكون تحديدها مُسْبقاً بواسطة مضيفة الصالون، أنتجت قصائد ومسرحيات وأعمال نثرية، وكانت تُقرأ على المجموعات وغالباً ما كانت تتم فيها تغييرات هامة استجابة للنقد الذي يبديه الأعضاء الآخرون في الصالون قبل أن يتم طرحها على جمهور أوسع. بالنسبة للبعض كان تقديم العمل في الصالون لا يُعتْبر أيضاً بديلاً مقبولاً لعملية النشر عن طريق الطباعة. كانت الصالونات أساسية في القرن السابع عشر لأنها كانت تضع المفكرة الثقافية ولأنها كانت تقدم إطاراً اجتماعياً أسفر في النهاية عن الأدب الجماعي والإنتاج الثقافي بين صفوة المجتمع، في كل هذا كان دور النساء أساسياً. كان كل صالون إبداعاً مميزاً لمضيفته بما له من سمات وبرنامج وثقافة جماعية. كانت صاحبة الصالون هي التي توفر المكان وكان عادةً مسكن الأسرة. كانت هي (أو زوجها بطريقة غير مباشرة) التي تتحمل نفقات الضيافة، كانت هي التي تتحكم بصفة أساسية في وضع المفكرة الثقافية للمجموعة. وبصورة أخرى كان الوضع الاجتماعي لمضيفة الصالون ومقدرتها المالية هما اللذان يتحكمان في مسار الإنتاج الثقافي لأعضاء الصالون الذين كانوا ينتجون لطبقة اجتماعية أقل مرتبة، ومن

ثم فإن الصالونات هي التي حددت الطابع الثقافي وقائمة الأهميات عند السيدات من الأعضاء. في القرن السابع عشر كانت النساء من أصحاب الصالونات ومن كن فيها أعضاء يوصفن بأنهن سيدات مرفعات، أولئك اللائي كان لهن أسلوبهن الخاص والمميز والمرهف شديد الانضباط في الكلام والكتابة، وكُن قادرات على توقع التلاعب بالألفاظ.. كما كُنَّ المثل المبهرة لنمو الثقافة الأدبية في الصالونات.

بحلول القرن الثامن عشر، كان للصالون آنذاك تاريخ طويل وتاريخ تمتعت فيه النساء بهالة من المهابة باعتبارهن من شكلن ثقافة النخبة. في هذا الوقت بدأ الصالون أيضاً يبدع ثقافة أدبية لغوية مغايرة ساعدت على إزالة الفجوة بين الجنسين والتي سببها اختلاف التعليم والدور الاجتماعي. إلا أن القرن الثامن عشر شهد أيضاً تغيُّرات أساسية طرأت على الصالونات إذ بدأت تتجاوز دائرة البلاد. المضيفات الارستقراطيات بدأ يشغل مكانهن سيدات مثل مدام دي ديفاند (Mme. Du Deffand) وكانت زوجة رجل مال ناجح، أو مدام دي تينسن (Mme. De Tencin) وهي والدة «داليمبرت» وكانت شهرتها كروائية قد فاقتها فقط الفضيحة التي ألمت بها والتي أدّت إلى استبعادها من البلاط، أو جولي دي ليسبيناس (Julie de Lespinasse) معشوقة

«داليمبيرت»، والتي كانت قد تعهدتها مدام «دي ديفاند» كثير من وظائف صاحبة الصالون، من حيث تجميع وتنظيم الصالون ووضع قائمة موضوعاته وإدارة العلاقات الشخصية بين أعضائه بقيت كما هي إلا أن اتساع القاعدة الاجتماعية للتنوير أدى وبالتدريج إلى الكيفية التي بدأ ينتقل بها التحكم في قائمة الموضوعات الثقافية من البلاط، إلى مجموع أوسع من النخبة الاجتماعية والثقافية. كان هذا يعني أيضاً أن الصالونات كانت قادرة على أن تضم إلى عضويتها كثيرين من أمثال «ديدرو» والذين بدأوا حياتهم خارج الصفوة الأرستقراطية والإدارية والقانونية. عن طريق الانضمام للصالونات تم للأعضاء الذين لا ينتمون أصلاً للطبقة الأرستقراطية، ليس فقط الظفر بمن يستمع إليهم وبمن يشاركونهم في أعمالهم ولكن أيضاً تمكنوا من الفوز بكم هائل من العلاقات الاجتماعية التي تسمح لهم بالتسلق إلى طبقة الصفوة نفسها من خلال الوساطة والمحسوبية. كان الحال أيضاً أن زيادة عدد الصالونات غير الأرستقراطية قد وسع من دائرة الموضوعات المدرجة في المفكرة الثقافية للنخبة المرهفة حتى شملت مجالاً أرحب من التركيز على الكتابة النقدية في التاريخ والاقتصاد والسياسة والانتقال من التلاعب بالألفاظ إلى محتوى الرسالة نفسها. بهذه الكيفية

كان التغيُّر الحاصل في بؤرة التركيز في الصالونات يعكس التغيُّر الحاصل في توجه الإبداع الثقافي ككل والذي بدأ يقل توجه مشروعه نحو احتواء قمة الهرم الاجتماعي والسياسي ويزداد توجهه نحو نخبة أكثر. أكثر تنوعاً، تلك النخبة التي كونت الرأي العام خارج نطاق دائرة البلاط. لقد توقف دور البلاط، كونه المتحكم الأوحد والأكثر أهمية على المستوى الشعبي. هذا الوهن الذي حل بحكم البلاط في الريادة الثقافية حدث في الوقت نفسه الذي اهتزت فيه قدرته على التحكم السياسي، ولم يكن هذا من قبيل المصادفة.

ولكن ماذا كانت أهمية «النوع» في الصالونات؟ لماذا بقيت النساء قوة مؤثرة في وقت كانت وسائل ثقافية أخرى تبتكر وتنتشر ولكنها تقابل بتعريفات بطريقة مختلفة تنطوي على إغفال الدور الثقافي والفكر للمرأة؟ بقيت الصالونات جزئياً كإطار حي اجتماعي وعقلي سبب الاتساع الهائل في المجال الشعبي المحيط. عدد متزايد ممن اشتغلوا بالثقافة وُلِد خارج ارستقراطية البلاط القديمة، كان يحتاج إلى آلية للتصعيد الاجتماعي يمكن أن تسمح له بتفعيل مواهبه باتجاه التعرف الظاهر عليهم اجتماعياً وسياسياً. لم يكن الإبداع التراكمي المميز لثقافة الصالونات يتعارض مع غاية النشر في سوق أوسع. كان يمكن أن ترى فيه أيضاً طريقة آمنة لاختبار

ردود أفعال المتلقين مُسْبقاً. ولكن لماذا ظهرت النساء وليس الرجال كمنظمات للصالونات؟ جزء كبير من الإجابة عن هذا جزئياً بسبب الطريقة التي تم بها تعريف دور المرأة في القرن الثامن عشر بطريقة كانت حقيقة أكثر شمولاً من دورها الإنجابي باعتبارها الوسيط والحامل للحالة الحضارية إما عن طريق دورها كأم حقيقية أو كمتعهدة لثقافة النشء تنقل القِيم الثقافية للجيل التالي. هذا الدور كمنظمة وميسرة، وعند الضرورة مهمة للرجل، لإنتاج المعرفة كان بالطبع دوراً قديماً قدم التأمل والتفكير نفسه. ولكنه كان أيضاً دوراً للمرأة، التي كما سبق ورأينا كم كان التحدي لاستقلاليتها الثقافية، مما يمكن أن يتحول إلى دور يجعلها على اتصال وثيق بشخصيات ثقافية أخرى وهو اتصال ضروري من أجل تزكية وظيفتها العامة وأيضاً يجعلها متحكمة في أعضاء الصالون (وأغلبهم من الرجال) العدد المتزايد من النساء اللائي كن أيضاً من مبدعات الثقافة، وليس كما كانت كثيرات من صاحبات الصالونات في القرن السابع عشر، يُظهر أن النساء كن على وعي بمدى المرونة في دور صاحبة الصالون حتى تطرح ما يُباع على المجتمع الثقافي الذي كان من الممكن، في حال آخر، أن ينكر دورهن على أساس كونهن نساء. ربما بسبب طبيعة الصالونات وما عُرف عنها بما فيها من شرعية السيادة النسائية ومن اهتمام بالصفوة المرهفة بلغة واضحة التأنق، أن

الصالونات أيضاً استحقت ضيق الكُتّاب السياسيين مثل «روسو». لقد هاجم «روسو» الصالونات بعنف بسبب هذه العوامل عينها وبسبب سيطرة النساء عليها وبسبب علاقتها التاريخية بثقافة البلاط المتصنعة والمتداعية وهو ما كان كافياً لتبرير غضبه. بالنسبة لروسو كان التصنع تحدياً سافراً للشفافية وللطبيعة التي كان من الواجب أن تحكم العلاقات الإنسانية وتحكم الخلق الإنساني وللأسباب نفسها هاجم «روسو» أيضاً المسرح العام. عند كل من كانوا مثل «روسو» يعتقدون في أن النساء عليهن أن ينصعن لدورهن الإنجابي والجنسي، كان تحكم النساء في أي مؤسسة اجتماعية يعادل كونهن موصومات بالفساد الجنسي. هذا الهجوم على الصالونات غذى أيضاً الميل المتصاعد لوصم الملكية نفسها بالفساد بسبب سيطرة الرشاوى الجنسية النسائية على السياسة. إن الهجوم العنيف على الدور الثقافي للنساء وعلى قدراتهن في التنوير، كان لهذا السبب شديد الارتباط بمحاولات إعادة تشكيل الثقافة بحد ذاتها وعلاقات القوى الخاصة بالحكومة نفسها والتي، كما سوف نرى في الفصل التالي، كانت من الاهتمامات الكبرى للتنوير بينما اهتمت المدارس التاريخية المتأخرة بأهمية الاستفادة من إلقاء الضوء على التعريفات البيولوجية لطبيعة المرأة وعنيت كذلك بالإشارة إلى الطرق الجديدة، وإن كانت موضع خلاف، والتي يمكن أن يكون

التغيُّر الاقتصادي قد أسهم بها في إعادة تعريف التنوير للنوع ربما تكون هذه المدارس قد أغفلت أيضاً تعقيد استجابات التنوير لهذا الموضوع. الضغط الذي شكله الجدل في موضوع النوع على المفاهيم المحورية مثل (الطبيعة) انعكس على المناقشات الحادة حول مفهوم الأنوثة الذي لم يكن له شأن كبير في إطار كل من علم الحياة وعلم الاقتصاد. ولا كان دوراً محدوداً كما يمكن أن يدفعنا إلى الاعتقاد بذلك التأكيدات الواردة في تعاليم «روسو» في روايته «أميل». ولا يجب علينا أن ننسى بعد كل شيء أن رواية «اميل» كانت قد أدينت من قبل برلمان باريس عندما نُشرت وأحرقت علناً (وإن لم يكن بسبب وجهة نظره عن النوع) وبقيت موضوعاً للجدل حتى بعد ذلك. كانت رؤى فلاسفة آخرين عن المرأة، في الحقيقة، شديدة الاختلاف[33]. «فولتير» و«مونتسكيو» و«ديدرو» كلهم لاحظوا البون الشاسع بين القوانين الشرعية التي استبعدت المرأة من أي موقع في الحياة العامة وبين المقدار الحقيقي للقوة الذي كانت النساء قادرات على

---

(33) Paul Hoffman, *La Femme dans la Pensée Lumières* (Paris, 1977), Hunt, M et al (ed.), *Women and the Enlightenment* (New York, 1984).,

وفيه استعراض لأغلب المواقف المتعارضة من قبل التنوير تجاه المرأة.

تفعيلها[34]. كان «ديدرو» على العكس من الأطباء وعلماء الطبيعة يقول إن الرجل والمرأة ليسا شديدي الاختلاف بالرغم من أن بعض السمات كانت موجودة بصورة أوضح في أحد النوعين أكثر من الآخر[35]. وفي المجال العقلي استقر لدى «فولتير» على العكس من «روسو» أن النساء كن قادرات عى كل ما لا يستطيع الرجال فعله. هذه الآراء لم توقف هؤلاء الرجال عن كتابة الرسائل التي يبررون فيها المعيار المزدوج للأخلاق الجنسية والتي يبررها الدور الخاص للمرأة في الأسرة ولكنها بيّنت اهتماماً شديد المغايرة لاهتمامات «روسو» وذلك بالتحرك نحو التأكيد على إنسانية مشتركة لكل من الرجل والمرأة، هذه الإنسانية التي يجب أن تطغى على كل من الدور الإنجابي الذي ركز عليه كثيراً «روسو» وكذلك على التعريف الطبي للأنوثة. اعترض «فولتير» على فكرة أن يكون الزوج هو السيد الأوحد في البيت. صوَّر «فولتير» مع «ديدرو» و«مونتسكيو» الأمومة ليس بوصفها صفة كلية ولكنها بوصفها جانباً واحداً ومؤقتاً من الحياة[36]. الاعتراف بهذا

---

(34) F. M. A. de Voltaire «Femmes, Soyez soumises à vos maris», *Dialogue et anecdotes philosophiques,* ed. André Billy (Paris, 1951), 985.

(35) Diderot, «Sur les femmes».

(36) Diderot, «Sur les femmes», Voltaire, «Femmes, soyez soumises», Montesquieu, *Spirit of the laws,* Book XXIII^{e}, I (Paris, 1748).

التفكير يمكن أن يقوم بدور المُصحح القيّم للاهتمامات التي تشغل الآن المدارس التاريخية والأدبية المتعلقة بـ «النوع» في التنوير.

الخلاصة

أديرت مناقشة التنوير لموضوع النوع بهذا الزخم بسبب التناقضات والتحديات التي أضافها إلى صميم فكر التنوير. ويظهرنا التدقيق في المناقشات التي تمت حول «النوع» على أن التنوير وبسبب كل دعاواه الشمولية تعرض لدرجة شديدة من الصعوبة حتى يهيئ مكاناً للفرق الاجتماعية، ليس النساء فقط، ولكن أيضاً الطبقات الاجتماعية الدنيا والجماعات العرقية الأخرى والتي عرّفتها المراحل التاريخية السابقة كلها مجتمعة باعتبارها خارج إطار المجتمع البشري المركزي. تقاطعت مشكلة تعريف «النوع» في حالة المرأة مع عديد من مصطلحات التنوير الأساسية مثل «الطبيعة» و«العقل» و«الفضيلة» وبإصرار خاص تمت محاولات جديدة لعرض الاختلافات النوعية بين الجنسين وكأنها مؤسسة على حقائق طبيعية وفيزيولوجية طبية وقد أظهر هذا ميلاً جديداً للنقاش الاجتماعي لأن يكتسب شرعيته من العلم بطريقة كانت جديرة بالشيوع في القرن اللاحق. عن طريق إشكالية القدرات العقلية للمرأة سبب الجدل حول التنوير في «جمهورية الكلمات» و«الرأي العام» كل هذه التصدعات، كما لاحظت «وولستون

كرافت»، حتى صورت صعوبة الحفاظ على دعوى التنوير أنه سوف يكون حزب «الإنسانية» الذي ينبني على المشروع العام للعقل والفضيلة.

فضلاً عن هذا، جعلت هذه الادعاءات مكانة المرأة في الحياة العامة على درجة عالية من الإشكالية. بدا وكأن مفكري التنوير يؤكدون من جهة أن المرأة باعتبارها كائناً حياً يمكن أن تتمتع بحقوق ولكن أيضاً من جهة أخرى وبسبب الادعاءات بافتقارها للعقلانية والذاتية لا يجب السماح لها بأن تأخذ دوراً في السياسة[37]. ذهب الكُتّاب أمثال «روسو» إلى ما هو أبعد من ذلك وقالوا بأن مشاركة المرأة في السياسة يسبب ضرراً عملياً. غذّت هذه التأكيدات موجة متصاعدة من الكراهية، خاصة في فرنسا، موجهة ضد القوة الحقيقية حتى ولو كانت غير رسمية. تلك القوة التي حظيت بها النساء من الخاصة الملكية وضد الملكات مثل ماري أنطوانيت (Marie Antoinette)[38].

---

(37) أثير هذا الجدل مؤخراً جداً في كتاب جون لاندز *(Jean Landes)* النساء والمجال العام في عهد الثورة الفرنسية (Women and the Public sphere in the Age of the French Revolution) (1988)

(38) Sara Maza, «The Diamond Necklace Affair Revisited (1785-86): The Case of the missing Queen», in L. Hunt (ed.), Eroticism and the Body Politic (Baltimore, 1991), 63-89 - Sara Maza, «Le Tribunal de la Nation» *Annales ESG*, 42 (1987) 73-90.

في التنوير نفسه كانت هناك تناقضات، وأحاط الغموض ببعض المواضيع وكأن التنوير تضمَّن نبوءة المستقبل. فقد مهدت أحداث التنوير الساحة لإنتاج ثقافة سياسية رجالية بالكامل إبان الثورة الفرنسية إلا أن نظريتها (أي الثورة) عن العالمية عضدت أولئك المناضلين من أجل تحرير المرأة من التعريفات القاصرة والمحددة للنوع[39]. بهذه الشاكلة نرى أن الجدل حول المرأة أسهم في إعادة تشكيل قوى التنوير وهذا هو موضوع الفصل التالي.

---

(39) D. Outram, *The Body and the French Revolution: Sex Class and Political Culture* (New Haven and London, 1989).

الفصل السابع

التنوير والحكومة
نظام جديد أم إدارة أعمال كالمعتاد؟

الدولة التي بُنيت مؤسساتها على الوجه الصحيح يجب أن تكون على شاكلة ماكينة كل عجلاتها وما بها من تروس محكمة الضبط مع بعضها البعض ويلعب الحاكم دور الملاحظة أو المحرك الرئيسي أو الروح - لو جاز هذا التعبير - التي تدفع كل شيء للحركة.

جون فون جوستي (Johann Von Justi)

الملكية المطلقة لا تبتعد عن الطغيان إلا بمقدار خطوة واحدة.. هل يمكن لأي شخص أن يُوفّق بين التنوير والطغيان.. أنا شخصياً لا أستطيع.

فرانز كراتر (Franz Kratter 1787)

إنني أتجول، أتعلم، أشاهد، أكتسب معلومات جديدة، أدون ملاحظاتي.. وهذا يجعلني أكثر شبهاً بتلميذ من كوني قائداً منتصراً.

جوزيف الثاني (Joseph II 1773)[1]

إن الفكرة الكبرى في هذا الاستفسار[*] لا تزال، حتى الآن، هي العلاقة بين المعرفة والفكر النقدي والسلطة. كما سبق ورأينا لم يكن الفلاسفة فقط من أمثال «إيمانويل كانط» هم الذين أبدوا ملاحظاتهم على الحدود التي يمكن أن يصل إليها التنوير قبل أن يبدأ في إفساد، وليس في إصلاح البنى الاجتماعية. نواجه هذا الموضوع في هذا الفصل بأكثر الطرق

---

(1) جون فون جوستي (Johann Von Justi).
كما ذكرت في (G. Parry) «الحكومة المستنيرة ونقدها في ألمانيا في القرن الثامن عشر The Enlightened Government and its Critics in Eighteenth - Century Germany», *Historical Journal,* 6 (1963), 182.
ـ فرانز كراتر 1787، Philosophische und statistische Beobachtung en Varzuglich die Osterreichischen staaten betreffend (Frankfurt an Leipzig, 1787), 23-4.,
ـ جوزيف الثاني كما ذكرت في: D.E.D. Beales, Joseph II(Cambridge, 1987) 1, 361.

(*) يقصد عنوان الفصل. [المترجم].

مباشرة. إننا نتفحص إلى أي مدى استخدمت أفكار التنوير من قبل الحكومات في هذه الفترة؟ وماذا كان وقع هذه الأفكار، لو كان لها وقع حقيقي، ليس على سياسة الحكومة فقط ولكن أيضاً على طبيعة الحكومة نفسها؟ وسوف نرى ما إذا كانت المناقشات حول تدخل الحكومة في الاقتصاد وحول موضوع علاقة الكنيسة والدولة، وكذلك وبقدر أكبر من الاختلاف، المناقشات حول عناصر تكوين الحكومة الشرعية.. قد أدت إلى تمهيد الطريق لموجة من الحركات الثورية التي واكبت التنوير والتي كان مُقدراً لها أن تبلغ ذروتها في التصعيد الذي شهدته فرنسا ابتداء من 1789 سوف نحاول أيضاً أن نقرر ما إذا كانت أفكار التنوير قد ساعدت الحكام، أم عوّقتهم في بحثهم عن النجاح الدولي وعن الاستقرار الداخلي والرخاء.

إنها تساؤلات معقدة لأسباب ليس أقلها أن التقلب الدائب المؤثر على ممارسة السلطة لم يكن مقتصراً على القرن الثامن عشر. دائماً ما تطلع الحكام لأن يجعلوا بلادهم مستقرة، آمنة، ويعم فيها الرخاء. ولهذا نجد أنه من الصعب أن نحدد كيف أحدث التنوير إسهاماً نوعياً في هذا الصدد. كتب المؤرخون كثيراً عبر ما يزيد على قرن من الزمان في محاولة لتحديد خيوط هذه المشكلة. بالرغم من أنه يصعب

أن نقول إن الأساطير التاريخية الجغرافية قد نجحت حقيقة في أن تزيد فهمنا لها.

في القرن التاسع عشر بدأ المؤرخون الألمان مثل ويلهلم روشير (Wilhelm Roscher) ورينهولد كوسر (Reinhold Koser) يستعملون عبارة «الاستبداد المستنير» للإشارة إلى نوع من الملكية شديد التأثر بأفكار التنوير. رأوا أنه بدأ أول ما بدأ في الدول الألمانية وخاصة في بروسيا تحت حكم فريدريك الثاني. قال «روشير» إن الاستبداد المستنير مثل المرحلة الأخيرة في تطور الملكية منذ بداية الصراعات الاعتراضية(*) في القرن السادس عشر.

إن جهود النظم الملكية في تلك الفترة، لتثبيت سلطتها عن طريق فرض توحيد الاعتراف(**) بين شعوبها، قد تم استبدالها هي الأخرى حسبما قال روشير بنظم ملكية على نهج لويس الرابع عشر الذي جعل من نفسه الممثل الوحيد والمطلق والشعبي لجماهيره. بحلول القرن الثامن عشر كان

(*) يقصد الصراعات بين الطوائف المسيحية التقليدية (الكاثوليكية) والإصلاحية (البروتستانت). [المترجم].

(**) المقصود هو توحيد الانتماء الكنسي تحت سلطة واحدة لا تمزقها الطائفية. [المترجم].

على الاستبداد المستنير أن يؤدي إلى ظهور فكرة أن الحاكم هو الخادم الأول لشعبه بحسب ما قال «فريدريك الثاني»[2].

هذا المفهوم للعلاقة بين التنوير والملكية أدى، مع هذا، إلى إثارة قليل من الانتباه في أوروبا الغربية. بعد الحرب العالمية الأولى بُذِلت محاولات أخرى لتعريف هذه العلاقة. البعثة الدولية للعلوم التاريخية إذ كانت تبحث عن فكرة مميزة لعضويتها قامت بمشروع بحث دولي عما اختارت أن تسميه «الاستبداد المستنير» وفي تقريرها عن هذا الموضوع والذي صدر في 1937م وبصفة خاصة في الملخص الذي وضعته سكرتارية البعثة الدولية للعلوم التاريخية استحدثت ميشيل لهريتيير (Michel L'Héritier) مفهوماً عن العلاقة بين التنوير والحكومة. وقد استقبل هذا التقرير بصفة عامة موضحاً التأثير البالغ للمفكرين الفرنسيين على النظام الملكي[3].

بعد 1945م هوجم مفهوم «الاستبداد المستنير» كثيراً. وكان عدم التوافق الزمني هو إحدى نقاط الضعف الأساسية،

---

(2) R. Koser «Die Epochen der Absoluten Monarchie in der Neureren Geschichte» *Historische Zeitschrift*, 61 (1889), 246-87.

(3) Michel L'Héritier «Le despotisme éclairé, de Frédéric II à la Revolution» *Bulletin of the International Committee of Historical sciences*, 9 (1937), 181-225.

إذ إن أياً من حكام القرن الثامن عشر لم يستعمل هذا المصطلح لوصف نفسه. وكما لخصها بغموض الكاتب الفرنسي ميرسييه دي لا ريفيير (Mercier de la Rivière) في كتابه النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية (L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques) كان استخدام هذا المصطلح شديد النُدرة في القرن الثامن عشر[4]. مهما كان دفاعهم عن السلطة النهائية المطلقة كان من الصعب أن نشير إلى أي ملكية في القرن الثامن عشر حكمت فعلاً حكماً مستبداً، أي حكم غير مُقيد بالقانون ناهيك عن كونه لم يكن موضع تحدّ من قبل الصفوة والهيئات مثلاً. كيف يمكن لتاريخ الملكية البريطانية الذي أحيط بالتحفظات البرلمانية، كما كان الوضع، أن يكون مرتبطاً بمفهوم الاستبداد؟. ما هي فائدة أي مصطلح ليس بمقدوره أن يمتد ليتلامس مع واقع الحكومة في هذه الدولة الكبرى؟ كان هنا آخرون ممن نبهوا إلى أن تعريف البعثة الدولية للعلوم التاريخية قد تضمن تفسيراً للتنوير نفسه وقد استبعد هذا التعريف سريعاً بعد ذلك كما رأينا في الفصل الأول. بحلول 1960 كان من الصعوبة

---

(4) B. Behrens, «Enlightened Despotism» *Historical Journal,* 18 (1975) 401-8, a less hostile view in her *Society, Government and the Enlightenment: The Experience of Eighteenth Century France and Russia* (London, 1985).

بمكان أن نرى التنوير، بأي طريقة من الطرق، كظاهرة واحدة تسودها أفكار عدد قليل من المفكرين العظام أغلبهم من الفرنسيين. اختلف مفهوم التنوير كثيراً من دولة إلى دولة ومن منطقة لمنطقة ومن ثم فإن العلاقة بين الحكومة من جهة والتقاطع الحادث بين المناقشات والهموم التي تكوّن منها التنوير من جهة أخرى كان من المتوقع أن تكون هي الأخرى مختلفة.

يأتي نقد آخر أكثر ضراوة لمفهوم «الاستبداد المستنير» أو «الحكم المطلق» من حيث إن هذا المفهوم لم يتح مجالاً للفصل بين الإجراءات الحكومية التي كانت قد نتجت على وجه الخصوص من مفاهيم التنوير، وبين تلك التي ترجع جذورها إلى منظومات فكرية أكثر قدماً مثل «الرواقية الجديدة»(*) أو الإجراءات التي كانت مجرد استجابات فرضها السعي المجرد وراء المصلحة.

(*) الرواقية (Stoicism) مدرسة فلسفية يونانية قديمة تأسست 300ق.م ثم انتشرت بين الرومان 200ـ50ق.م وأهم فلاسفتها من الرومان سينكا (Seneca) وابيكتاتوس (Epictatus) والامبراطور ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius) وترى هذه الفلسفة أن اللوجوس (Logos) هو العقل المطلق، عنصر مادي رقيق على الشاكلة التي وصف بها الفيلسوف اليوناني هيراقليطس (Heraclitus) القانون الكوفي (Cosmic Principle). والروح البشرية هي أحد تجليات الكلمة (Logos)، والجمال غير موجود

في السبعينيات من القرن العشرين كان التشكيك قد بلغ ذروته في كل من عنوان «الاستبداد المستنير» وكذلك في إمكانية البحث المستفيض عن العلاقة ين التنوير والحكومات التي استندت إليه، ويبدو أنه كانت هناك أسباب قوية لذلك. ولكن وكما هو المعتاد في المدارس التاريخية وفي الوقت المحدد تماماً لبدء استقرارها تعرّض هذا التشكيك نفسه للهجوم. وقد قِيل إن المشككين خلطوا بين عنوان غير كُفء ومُضلل وبين واقع معقد ومثير. ومع هذا فإن إهمال العناوين لا يجب أن يعني أنه لا يتوجب أن نخص العلاقة بين الحكومة والسياسة والمواقف والحوارات في القرن الثامن عشر بمزيد من الانتباه. على أقل تقدير ألم يكن مستبعداً أن الملوك ووزراءهم كانوا منعزلين تماماً ولا يعلمون شيئاً عن النقاش المحتدم حول نظام الحكم والمجتمع الذي يدور خارج قصورهم ومكاتبهم. لو أن التنوير لم يكن موضوعاً مهماً بالنسبة للملكيات لماذا اهتم كثيرون من أمثال كاترين ملكة روسيا وفريدريك الثاني ملك بروسيا بأن يحافظوا على

= في الأشياء الخارجية ولكنه ينبع من داخل النفس ذاتها في الحكمة التي تُخلص الإنسان من الشهوات. والفضائل الأساسية في الرواقية هي الحكمة والشجاعة والعدالة. [المترجم].

صِلات ممتدة وعلى علاقات شخصية ومالية طويلة مُرهقة مع أشخاص مثل ديدرو وفولتير؟

يبلور العديد من هذه الأفكار النتائج التي أسفر عنها نشر وترجمة أعمال فرانكو فينتوري (Franco Venturi) إن قيامه بنشر عدة مراجع بواسطة الاقتصاديين الإيطاليين والمعلقين التاريخيين السياسيين وعديدون منهم كانوا من مستشاري الحكومة قد أظهر بما لا يرقى إليه الشك أهمية أفكار التنوير في صناعة سياسات ومواقف الحكومات[5]. بعد هذا ظهر فيض من إعادة صياغة المفاهيم. كان من المقترح مثلاً أن يفهم التنوير كمُيّسر للتحديث إلا أن المشاكل المختصة بفهم ما كان مقصوداً بالتحديث نفسه بدت في وقت ما أنها تعكس حال الارتياب من اقتصاديات النمو وأنها تشتت الانتباه بعيداً عن مشكلة فهم التنوير بمعنى أرحب[6].

---

(5) Franco Venturi, *Settecento Riformatore* (Turin 1969), الآن في المجلد الخامس الجزء الأول.

وكذلك في: *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971).

(6) E. g., A. M. Wilson, «The Philosophes in the Light of Present Day Theories of Modernisation», *Studies on Voltaire and the Eighteenth -Century*, 48 (1967), 1893-1913, H. B. Applewhite and D. G. Levy, «The Concept of Modernisation and French Enlightenment» Ibid., 74 (1971), 53-96.

جاءت الماركسية بوجهة نظر ثانية إبان قمة تأثيرها السياسي والثقافي في أوروبا الغربية. رأى الفكر الماركسي بصفة أساسية أن التنوير لا علاقة له بالحكم المطلق، افترض أن التنوير كان فكراً بورجوازياً بينما وجدت النظم الملكية لكي تدعم مصالح الارستقراطية الإقطاعية وبناء على هذا رأت الماركسية أن ملكيات القرن الثامن عشر ووجهت بمهمة مستحيلة إذ كان عليها أن توفّق بين مصالح تستعصي على التوفيق.. الإقطاعية والرأسمالية، الارستقراطية والبورجوازية(*). ومن ثم وظّف التنوير كإطار فكري عام استعمل لاحتواء التناقضات التي كانت في سبيلها للتفجر، بين القِيم والمصالح[7]. توجد بالطبع عدة مشاكل في هذه النظرة الماركسية للموضوع، إذ إنه من الصعب أن تنطبق

(*) طالع التذييل في نهاية الفصل. [المترجم].

(7) على سبيل المثال:

Perry Anderson, *Lineages of the Absolute State* (London, 1974), Albert Soboul, Introduction to Philippe Goujard (ed.), *L'Encyclopedia ou Dictionnaire raisonne des sciences, des Arts et des Metiers: Textes Choisis* (Paris, 1952, 1976, 1984), Horst Moller, «Die Interpretation der Aufklarung in der Marxistische - Leninistischen Geschichtsschreibung» *Zeitschrift Historische Forschung,* 14 (1977), 438-72.

الرؤية الماركسية على عدة نظم ملكية كانت دولها تضم عدداً ملحوظاً من البورجوازيين وبخاصة في دول وسط وشرق أوروبا. وعلى العكس كان المشكوك فيه أن يساعدنا وصف الارستقراطية بانتمائها للإقطاع في عدة دول وبخاصة في غرب أوروبا في القرن الثامن عشر. كما أنه ليس من السهل أن ندعم الافتراض الماركسي الذي يقول إن الطبقات الاجتماعية تقف موقف المتلقي أو المتأثر بالبرامج المرتبطة مباشرة بمصالحها الاقتصادية الموضوعية. إن هذا المدخل الماركسي بحكم تعريفه، يفتقر إلى ما يمكن أن يقدمه لعديد من الدول الجمهورية. كل من الارستقراطية والبورجوازية لم يكونا فِرقاً اجتماعية متبلورة لها مواقف واضحة التميز تجاه التنوير. أن تتعامل مع التنوير بوصفه مجرد بناء فكري مثالي عام يعني أيضاً (ولأسباب أخرى كثيرة) أن نتمادى في التفريق بين الأعمال والأفكار والتي كانت، على العكس، تحتل موقعاً مركزياً في النموذج القديم للكتابة التاريخية في التنوير.

في كتابه المؤثر «النقد والأزمة» (Critique and Crisis) الصادر في 1956[8]، كان المدخل الذي اتبعه رينهارد

(8) Reinhard Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightemment and the Pathogenesis of Moderm Society* (Oxford, New York and Hamburg, 1988).,

والطبعة الأصلية هي:

كوسيلك (Reinhard Koselleck) مختلفاً أيضاً. يرى هذا الكتاب أن العلاقة بين التنوير والدولة قد حددتها ردود الأفعال على الصراعات الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. مكّن فكر الإصلاح الأفراد والجماعات من أن يسبغوا الشرعية على النقد غير المحدود للممالك والحكام عن مختلف الانتماءات الدينية كما أسفر عن عصر من الاضطرابات المتغلغلة طويلة الأمد في أوروبا. يقول «كوسيلك» إن الحكومات المنظمة في القرن الثامن عشر كان قد أُعيد إرساء قواعدها بناء على مثاليات تتبنى الحد الأدنى من التسامح الديني ـ الذي أوقف ادعاء بعض الحكومات بأنها تستغل كوسيط أخلاقي ـ كما تأسست أيضاً على الدعم الذي أُسْبغ على فكرة كون النقد، بكل نتائجه التخريبية، يجب أن يقتصر على المجال الخاص، وهي فكرة ما زالت قوية جداً كما سبق ورأينا في مقالة «كانط» عن التنوير.

يقول «كوسيلك»، وبدرجة من القابلية للجدل، إن هذا الموقف يمكن أن نتتبع جذوره أصلاً في كتابات المنظِّر السياسي الإنجليزي توماس هوبز (1588ـ1679) والذي نادى بعد كارثة الحرب الأهلية في إنجلترا بإخضاع دعاوى القِيم

= Kritik and Krise. Eine studie zur pathogenese der burgerlicher welt (Munich, 1956).

الأخلاقية القروية إلى متطلبات ضرورة قيام نظام سياسي قوي. ويقول «كوسيلك» إن هذا لم يتح أي فرصة واضحة لدرجة أكبر من تبادل الأفكار وارتفاع شأن الرأي العام. إن الرأي العام ومؤسساته غير الرسمية مثل المحافل الماسونية أو مفاهيمه.. مثل «جمهورية الكلمات» أصبحت بديلاً عن السياسة الحقيقية وأصدرت أحكاماً على الملوك والنشطاء السياسيين بناء على معايير مثالية طوباوية وليس بناء على معايير عملية ويتهم «كوسيلك» هذه الأحكام المثالية بأنها كانت من باب النفاق، إذ إنها كانت تنطلق من موقع عدم المسؤولية، وبدون إدراك كافٍ لما يمكن أن يحدثه النقد غير المحدود في الأزمات التي تعرض لها النظام القديم في نهاية القرن.

بالرغم من أن كتاب «كوسيللك» قد طبع في عام 1956 إلا أنه لقي مؤخراً رواجاً ظهر في ترجمته لعديد من اللغات وقد استطاع أيضاً أن يصمد أمام تجريح مدمر من قبل عديد من النقاد الذين أشاروا إلى أن هذا الرأي عن العلاقة بين التنوير والحكومات كان شديد الانقياد لرغبة الكاتب في أن يشير إلى الحرب الباردة التي كانت قد قسَّمت بلده. وعلى مستوى متواضع من التفسير، سبق أيضاً وأن أثير التساؤل عما إذا كان «هوبز» يمثّل حقيقة أزمة النقد في القرن السابع

عشر؟! هل كان حكام التنوير حقيقة يرون في أنفسهم أنهم يحكمون بالعقل وليس بالقِيم المسيحية؟. إن حاكمة عظيمة مثل «ماريا تيريزا» في النمسا، على سبيل المثال، لا يمكنها بسهولة أن تدعي هذا. هل كان نقد التنوير يؤخذ دائماً بجريرة المثالية المنافقة أو عدم المسؤولية؟ ما يعارض هذا بطريقة مباشرة هي رؤية التنوير الإيطالي الذي ظهر بقوة في كتابات «فرانكو فينتوري» من هذا الزخم من الخلاف حول طبيعة ومعنى «الاستبداد المستنير» يبرز سؤال واحد كبير.. لماذا تكبد المؤرخون ولمدة طويلة هذا القدر الكبير من العناء في مناقشة هذا الموضوع؟ جزء من مشكلة القرن الثامن عشر نشأ، وبلا شك، من الطريقة التي كان التنوير قد ميّز نفسه بها ككيان فكري ذاتي يبدو للعيان غير متأثر بالظروف والمواقف. صياغة التنوير بوصفه الأصل الذي ظهرت منه الليبرالية الحديثة كما قال بيتر غاي أفضى أيضاً إلى توقعات غير حقيقية عن أعمال الملكيات في القرن الثامن عشر تلك الملكيات التي كان يُحقّر من شأنها إذا هي لم تفِ بشروط الليبرالية حسب القرنين التاسع عشر والعشرين، عن طريق رفضها للابتعاد عن الحروب، أو بسبب رفضها أن تعيد بناء اقتصادها ومجتمعاتها كلياً عن طريق التدمير التام لمؤسسات أساسية مثل الاستعباد. إن المهمة اليوم هي أن نجد طريقة للتفكير في العلاقات بين التنوير والملكية بطريقة أكثر

ديناميكية وتوافق مع الزمن، وأكثر تقديراً للضغوط التي تتعرض لها النماذج والمواقف الإقليمية والقومية.

إن الكتابات التاريخية السابقة، على هذا النحو، يبدو أنها أعاقت ولم تسهل فهمنا للعلاقة بين الحكومة والتنوير. كان علينا في كل حالة أن نواجه صعوبات بالغة في محاولة تناول هذا الموضوع. تأتي الحكومات بكل الأشكال والأحجام لكي تجابه تحديات شديدة الصعوبة لم تكن الدول القومية مثل فرنسا أقل حظاً من التنوير في أوروبا من حكومات الأقلية من التجار في فينيسيا وجنوا. الملكيات العظمى متعددة القوميات مثل النمسا وروسيا وُجدت مع أكثر من ثلاثمائة دولة ألمانية صغيرة. من الواضح أن التحديات التي واجهتها الدول الكبرى والصغرى، الجمهوريات والملكيات، كانت شديدة الاختلاف كما كان تاريخها السابق مختلفاً، وكذلك الأيديولوجيات المحلية فيما يختص ببناء حكومات جيدة. هناك أيضاً مشكلة أن كل الدول في هذه الفترة واجهت ضغوطاً ربما تكون قد احتدمت في القرن الثامن عشر ولكنها كانت غير مختلفة نوعياً عن تلك الضغوط التي واجهتها الأجيال السابقة. ضغوط الحروب والتنافس الدولي، مشكلة تحقيق التعاون مع الصفوة والأشخاص العاديين على حد سواء. تحدي زيادة السكان والتضخم الاقتصادي سبق وأن واجهتها حكومات من قبل.

بهذا المعنى كانت حكومات القرن الثامن عشر حكومات إدارة أعمال كما هو المعتاد وكان هذا أيضاً الحال في عدة دول بخاصة في وسط أوروبا وكانت قد امتلكت فعلاً كياناً فكرياً أقدم يختص بطبيعة وتشغيل وشرعية الحكومة التي بقيت قوية حتى التنوير. كان هذا البناء الفكري يُسمى الكاميراليزم. التي كانت لها قوتها وبخاصة في المناطق المتحدثة بالألمانية في أوروبا، في المملكة النمساوية والدول الألمانية، وكذلك في المناطق التي كانت في الغالب تجتذب صفوة موظفي الحكومة من ألمانيا والنمسا، مناطق مثل السويد والدنمارك وروسيا. كان هذا الكيان الفكري في غاية الأهمية حتى إنه كان يمكننا أن نقول إن أحد التقسيمات المهمة في أوروبا لم يكن بصفة كبرى بين الدول البروتستانتية والكاثوليكية ولا كان بين الدول الصغيرة والكبيرة ولكنه كان بين الدول التي لجأت إلى فكرة الكاميراليزم والدول التي لم تلجأ إليها.

كانت فرنسا غالباً ما يُنْظر إليها باعتبارها قلب التنوير وقد شوهد فيها قليلون من قيادات مثقفيها يعملون في المكاتب أو كمستشارين مقربين من الحكومة. بالرغم من نمو الرأي العام بقيت القوة بصفة أساسية في قبضة الارستقراطيين وكان النضال مستعراً من أجل الانضمام إلى هذه الطبقة. وسط الطبقة الحاكمة كان هناك اتفاق هزيل على الاتجاه المستقبلي للملكية كما كان هناك أيضاً اتفاق هزيل بين المثقفين على الموضوع نفسه. قلة منهم كانت تريد أن تتحدى

النظام القائم على طول الخط، ولكن الرأي كان مقسماً فيما بين.. هل من الواجب أن تضعف قوة الملكية (لكي نتجنب الطغيان) أو أن تتقوى (لكي يتحقق الإصلاح والفاعلية وقدر أكبر من المساواة من خلال إعادة بناء الحكومة والاقتصاد والجيش الذي تعارضه جماعات المصالح القوية القديمة). كل هذا أدى إلى عدم الثبات في دعم أفكار الإصلاح كما أنه منع تبني الجهود الرامية إلى ابتكار وتدريس العلم التقني للحكومة حسب النموذج المتبع في الدول الألمانية. بالرغم من مزيد من الدعم للتنوير ومن التقدم والفيزيوقراطية بين الحكام والمحافظين فإن الإجراء بتعيين أحد مثقفي التنوير الحقيقيين في موقع رفيع في الحكومة المركزية وهو آن روبرت تيرغو (Ann Robert Turgot) (1727_1781) كان كارثة. كان تيرغو قد استُضعف من البداية بسبب الدعم المتذبذب من البلاط، لهذا أزيح من منصبه عندما أدى إصراره على إقامة سوق حرة للحبوب إلى ارتفاع شديد في الأسعار وإلى مقاومة عنيفة من عامة الشعب أطلق عليها المؤرخون حرب الدقيق (الطحين) (Guerre de Farine) (1775). وزراء إصلاحيون آخرون كانت لهم ارتباطات وثيقة بالفيزيوقراط وكانوا أيضاً يُدعمون لفترات قصيرة من قبل الملكية ثم يتم التخلي عنهم. في فرنسا كان التنوير على الساحة السياسية يبدو أنه مجرد مادة تتنازعها القوى

المتصارعة في البلاط. لم يوظف التنوير كعامل اتحاد بين الطبقة العليا في فرنسا، وكان دوره في هذا القبيل أقل ما يكون في الصراع الذي دار، في العقد الثامن من القرن الثامن عشر، بين جهود الملك ووزرائه من أجل تحقيق الإصلاح، وبين جهود كيانات أخرى مثل البرلمانيين، كانت تقاوم الملك والبلاط باسم الأمة. أصبح هذا الصراع حاداً وأدى إلى تقسيم الطبقة الحاكمة في فرنسا.

كان الموقف في الحكومات الألمانية شديد الاختلاف وكذلك في الحكومة المركزية في بلاد هابسبرج (Habsburg). في هذه المناطق كانت هناك بنية فكرية شديدة التنظيم سابقة على التنوير تُسمى الكاميراليزم حاولت أن تتعامل مع علم ومبررات البيروقراطية والملكية. أكدت الكاميراليزم على أهمية ثراء الدولة وأكدت على فائدة الحكومة القوية في تحقيق هذا الهدف[9]. جاء في الكاميراليزم أن الحكام عليهم أن يحاولوا

(9) ـ كما جاء في:

Joseph Von Somnenfels, *Politische Abhandlungen* (Vienna, 1777), 254.

«أمير ملهم من اللّه لأن يكون قائداً وحامياً للشعب ومخولاً لأن يفعل أي شيء من أجل رخاء الأمة التي أعطته الثقة في تحقيق هذه المطالب».

تنظيم حياة الناس بالتفصيل لكي يحققوا الأهداف الاقتصادية الضرورية لكي يكون الناس كثرة من الأصحاء والأقوياء الذين يظهرون انتماءهم. كانت الكاميراليزم هامة لأنه مع الكم الذي أكدت به على أهمية الدولة القوية، قد انطوت أيضاً على ترتيبات اجتماعية ودعم اجتماعي بين الأهداف المميزة والشرعية للحكومة، ولم تقتصر على المنافع الشخصية والملكية التي غالباً ما كان الحكام يسوقونها لتبرير الحرب وضم مزيد من الأراضي. كانت الكاميراليزم على هذا النحو مجموعة من الأفكار عن الحكومة شديدة التلاؤم مع الوضع الألماني حيث كانت هناك عدة دول صغيرة لدرجة أنها لم تكن لتوفر لحكامها أي حيثية من حيثيات الرفاهية الملكية كما أنها كانت أيضاً موظّفة جيداً في هابسبرج حيث كان التحدي في العقد الرابع من القرن الثامن عشر. إن العدوانية المتصاعدة بين النمسا وبروسيا، والتي أدت إلى حرب شاملة سُميت حرب تمزيق النمسا (Austrian Succession)، قد جعلت الحكام المتعاقبين على دراية شديدة بأهمية الضبط

= ـ وأيضاً مما يفيد أن تطلع على:

A.W. Small, *The Cameralists* (Chicago, 1909).

ـ واقرأ أيضاً:

K. Tribe, «Cameralism and the Science of Government» *Journal of Modern History*, 56 (1984), 263-84.

والتنمية إذا كانوا يريدون أن يحشدوا الموارد الضرورية للتنافس مع غريم لدود مثل بروسيا تحت حكم «فريدريك الثاني».

إن إعادة تطبيق فكر الكاميراليزم أُكّدت بصفة رسمية عن طريق تأسيس موجة من الجامعات الجديدة ومدارس التدريب في الدول الألمانية والتي صُوِّب منهجها الدراسي بصفة أساسية نحو تدريب مجموعة من بيروقراط الكاميراليزم المستنيرين وغالباً تحت الإشراف الدقيق للبلاط الملكي نفسه. وكان هذا يعني، باختلاف شديد عن الموقف في فرنسا، أن مدرسي الجامعات قد شغلوا مناصب حكومية كبرى. وكان العكس أيضاً صحيحاً[10]. كل هذه العوامل ساعدت على التأكيد على أن شاغلي المناصب البيروقراطية الرفيعة أصبحوا طبقة دولية تنتقل في الغالب من دولة إلى دولة وقد ساعد هذا بحد ذاته على تجانس التفكير عن الحكومة وعن اتجاهات برامج الإصلاح وعن التدخل الاقتصادي والاجتماعي عبر منطقة جغرافية مترامية[11]. كان

(10) شغل جوهان فون جوستي مناصب اعتاد الكاميراليزم في فيينا وكذلك في كوتنجن، كما أنه كان مديراً للمناجم في بروسيا.

(11) وقع الكاميراليزم على روس نجد أنه نوقش في الدراسة الكلاسيكية التي أعدها مارك رائيف:

هذا هو السبب في وجود تجانس نسبي في فكر الحكومات في المناطق التي تأثرت بفكرة الكاميراليزم التي امتدت أيضاً إلى حكومات في طور التحديث مثل بروسيا. لم يكن هذا يعني أن نقول إن العلاقات بين الحكام والكاميراليزم كانت دائماً علاقة هادئة: المفكرون من أمثال جوزف فون سونينفيل (Joseph von Sonnenfels) طرحوا أحياناً أفكاراً رُئي أنها تدفع إلى آماد بعيدة من التغيير ولكن بصفة عامة بقيت حقيقة أن الكاميراليزم أدت دورها كعامل توحيدي بين الملكيات ورعاياها ومجتمعاتها أكثر جدية مما أدت إليه المواقف التنويرية في فرنسا، وأدت إلى درجة من التلاحم في صفوف الصفوة الحاكمة نفسها[12]. كانت للكاميراليزم أيضاً تأثيرات أخرى، بينما كانت لا تتخذ موقفاً معارضاً للدين إلا أنها

= Marc Raeff, *The Well Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia 1600-1800* (New Haven, 1983): «The Well Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth and Eighteenth - Century Europe», *American Historical Review,* 80 (1975), 1221-43.

(12) اطلع على سبيل المثال على مناقشات رودولف فيرهاوس (Rudolf Vierhaus)

Deutschland im 18 Jahrhundert: Politische Verfassung, Soziales Gefuge, Geistige Bewegungen (Gottingen, 1987).

أعطت ثقلاً كبيراً لرؤية الحكومة وبالتالي للملكية نفسها وكأنها آلية تصدر عنها الإجراءات والقرارات وليس بوصفها موضعاً لرمز مقدس نتحد حوله وهذه هي أهمية وصف جوستي(*)، في مستهل هذا الفصل، للحكومة وكأنها آلة ـ والآلات هي اختراعات لكي تحول العمل إلى إنتاج ـ وللملكية بوصفها الآلية العليا فقط. رأت الكاميراليزم قواعد مسؤولية الملكية عن الأفراد وكأنها ترجع إلى القانون الطبيعي، كما أنها ترجع أيضاً إلى الدوغما المسيحية(**). كان يُنظر إلى كل من الطبيعة والحياة الاقتصادية باعتبارهما قابلتين للإدارة وللاستثمار لكي تفيا باحتياجات الدولة وكان هذا الدور مُبرراً من الناحية العقلية. إنها نقطة مهمة لأنها أظهرت كيف أنه بعدة طُرق كانت الكاميراليزم متفقة مع الاهتمامات التنويرية المركزية مثل أهمية العقلانية. مكّنت هذه الاهتمامات الحكومات أيضاً من أن تضفي الشرعية على التدخل في المجتمع وهي شرعية ذات أهمية خاصة لأولئك الحكام الذين كانت أراضيهم، مثل النمسا وهابسبرج، تضم العديد من المميزين محلياً ومن القضاة الذين كانوا قادرين

(*) يقصد فون جون جوستي. انظر مقدمة هذا الفصل. [المترجم].
(**) يقصد القوانين المسيحية. [المترجم].

على عرقلة حركة الحاكم[13]. سمحت الكاميراليزم، على سبيل المثال، ببناء قاعدة نظرية لتطبيق الإصلاح الزراعي عند الضرورة دون الاحتياج لأخذ موافقة الطبقة الارستقراطية وذلك بالرجوع إلى واجب المرء في ضبط الطبيعة ـ ومن هذا المنطلق تمارس العقلانية ـ وبالرجوع كذلك إلى البحث عن العدالة الطبيعية من خلال بنى قانونية موحدة. إن الحافز نحو الاستثمار الأكمل للموارد في الاقتصاد وفي الطبيعة يمكن غالباً أن نحققه بتطبيق علاقة موحدة بالمملكة في مناطق تتباين فيها التعريفات القانونية لواجبات الشعب نحو التاج الحاكم.

ربما يكون من باب المغامرة الخاسرة أن نحاول أن نحدد ما ساهم به التنوير على وجه الخصوص في الكاميراليزم. وربما يكون من الأكثر فائدة أن نتبع مدخلاً عملياً وأن نحاول أن نقرر كيف أن التمسك بهذه الأفكار عن الحكومة إما أنه ساعد الحكام، أو حال بينهم وبين البحث

---

(13) للاطلاع على أمثلة للقوانين التي سُنت من أجل سياسات معيّنة للإصلاح في بلاد هابسبرج. .

E. Wangermann, «The Austrian Enlightenment», in R. Porter and M, Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge, 1981), 127-40, esp, 134.

عن النجاح الدولي والاستقرار الداخلي والرخاء. إن المرء يستطيع أن يقول إن تشريع الإجراءات اللازمة للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي مثل إصلاح المؤسسات النقابية التي بذلت الملكية في النمسا جهداً كبيراً في سبيله، كان مما أفسح أمام الحكومات مجالاً أرحب في اختيار السياسات. إن قابلية قِيم التنوير للعالمية مثل قيمة الإنسانية قد أعطت للأمراء شرعية أن يغضوا الطرف عن الخصوصية والحقوق المحلية وذلك بالاستناد إلى حاسة الصفوة التي تنتمي للقطاع المستنير من المجتمع. من جهة أخرى نجد أيضاً أن أفكار التنوير الحقيقية وضعت حداً للفرص المتاحة أمام الحكومة في أن تتأهب غالباً لاستعمال قوة غاشمة ضد الفلاحين لتطبيق الإصلاح الزراعي[14]. لو أن الإصلاح استمر بمعدل متوسط كما كان الحال تحت حكم ماريا تيريزا ملكة النمسا (1740ـ1780) كان التماس قِيم التنوير حريّاً بأن يصعب مهمة معارضة جهود الحكومات من قبل الصفوة المتعلمة، أو كان جديراً بأن يعوق الجهود المتصاعدة للحكومات في

---

(14) John Komolos, «Institutional Change Under Pressure: Enlightened Government Policy in the Eighteenth - Century Habsburg Monarchy», *Journal of European Economic History*, 40 (1978), 234-51, Wangermann, «The Austrian Enlightenment», 135-7.

استثمار الموارد الطبيعية والاقتصادية في أراضيها بطريقة تنافست تنافساً مباشراً مع استثمار هذه الموارد نفسها بواسطة الأرستقراطية والكنيسة.

في بعض الأحوال كانت الممالك قادرة على الإشارة إلى مجموعة من المراسيم المُلْزمة التي نشأت عن مثاليات التنوير العالمية ونشأت كذلك عن الخطر الذي مثله التهديد الخارجي. . كانت الملكيات كذلك أكثر قدرة على إقناع صفوة المجتمع كي تقبل التغيير الذي يرفع بالتالي من شأن الدولة. كان الملوك مثل فريدريك العظيم قادرين على أن يقنعوا الموظفين المميزين أن يستوعبوا التغييرات التي تدعم قوة الدولة وذلك بإدماج قواهم الشخصية في القوة العامة لجهاز الدولة. كان الموظفون المميزون يميلون إلى قبول الموقف لو أنهم تمكنوا من رؤية أن الدولة تدار بالطريقة التي تحقق مصالحهم كما كان الحال في بروسيا وكما لم يكن الوضع عليه في النمسا بعد 1780، ولو أن المملكة كانت ناجحة بصفة خاصة في الحرب كما كانت بروسيا وكما لم تكن النمسا. وبهذا الإجراء، بهذه الطريقة نفسها، كانت الملكيات في الغالب (وليس دائماً) قادرة على أن تقلل من ثمن التفاعلات أو الاحتكاكات في ماكينة الحكومة. في هذه العملية نجحت الكاميراليزم في تحقيق الاستمرارية مع فترة ما قبل التنوير ونجحت كذلك في تمهيد الطريق لأهداف التنوير.

حان الآن وقت النظر إلى وقع أبنية فكرية بعينها على تشغيل الحكومة. ناقشنا سابقاً في الفصل الثالث أهمية الفكر الديني بالنسبة للحكام. مكّنت حركات الإصلاح الديني، مثل الربانية، الحكام مثل فريدريك ويليام الأول (Fredrick William I) في بروسيا من أن يُشرّع برامج لإصلاح الكنيسة بما يتفق مع مصالح الملكية. حتى بدون ظهور حركات الإصلاح هذه من داخل الكنيسة فقد تبقى أنه وُجِد آنئذ اتفاق له اعتباره ضمن فكر التنوير يختص بضرورة إصلاح الكنيسة. كان توجه المذهب الينسيني، المنادي بالعودة إلى بساطة الكنيسة الأولى، يتطابق تماماً مع توجه الحكومات التي كانت تناضل من أجل التقليل من قوة الكنيسة الكاثوليكية داخل مناطق نفوذها كما كان واضحاً من الهجوم الشامل على نظام الجيزويت اعتباراً من 1759. هاجم الحكام، مثل جوزف الثاني، تحكّم الكنيسة في التعليم ولذلك بدأ في محاولة إرساء نظام للمدارس العلمانية وفتح أبواب التدريس في الجامعات أمام العلمانيين. مثله مثل أخيه بيتر ليوبولد (Peter Leopold) وضع جوزف الأسس التشريعية ضد الممارسات الكنسية التي كانت تُعد ذات مردود سلبي على الإنتاجية الاقتصادية: كثرة عدد الرهبان والراهبات، تعدد العطلات الرسمية في مناسبات ذكرى القديسين، المبالغة في الفخامة في القداس، المواكب الاحتفالية الخاصة بالأيبارشيات التي

أصبحت في الغالب فرصة للتنافس الاستهلاكي بحد ذاته. ناهيك عن ذكر غيرها من الانحرافات الجامحة. منعت الكوادر الدينية التي لم تكن تؤدي وظائف اجتماعية مفيدة مثل التعليم والتمريض من ضم أعضاء جدد كما تم إغلاق العديد من البيوت الدينية. في توسكانيا لجأ بيتر ليوبولد إلى أسقف المذهب الينسيني كي يتزعم حركة تخفيض عدد رجال الدين وتحجيم الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية للكنيسة. في الوقت نفسه بدأ جوزف الثاني (Joseph II) كما رأينا من قبل يوسّع رقعة التسامح مع الجماعات غير الكاثوليكية وقد اتخذت هذه الإجراءات الدينية بسبب عديد من الدوافع. تراوحت الدوافع ما بين ما كان منها عسكرياً (التقليل من عدد الأفراد المتفرغين للخدمة الدينية يؤدي إلى زيادة عدد أفراد الجيش) ومنها القانوني (تدعيم القوة القضائية للحكومة على حساب السلطة التي تمارسها الكنيسة) ومنها الدوافع الاجتماعية (الأمل في ضبط السلوك المضطرب المرتبط بالإسراف الشديد وتعدد المهرجانات الدينية) وأخيراً وليس آخراً، بواسطة التحكم في التعليم وفي إعادة التركيز على الولاء للملك وليس للبابا.

بينما كانت إجراءات جوزف الثاني هي الأكثر راديكالية فإن معظم الدولة الكاثوليكية تبنت تطبيقات هذا البرنامج، مما أظهر التزاماً بنظام جد موحّد للسياسات في الوقت نفسه كان

هناك التزام حقيقي لقيمة دينية جديدة وهي قيمة التسامح. بينما لم يواجه فريدريك الثاني معارضة جادة لسياسته من أجل التسامح نجد أن جوزف الثاني بذل جهداً سياسياً مُضنياً لم يُشْكر عليه حتى بصدور المراسيم الخاصة بالتسامح في مملكة هابسبرج. لم تكن مثابرة جوزف في جهوده لدعم التسامح إلا بسبب التزامه الشخصي. إن سياسة التسامح لم تؤدِ فقط إلى إثارة العداء ولكنها أدت أيضاً إلى تقطيع أواصر العلاقة التقليدية بين الكنيسة والدولة في مملكة النمسا كما أنها أقحمتها ضمناً في إعادة تعريف راديكالية لقواها وشرعيتها كما رأينا في الفصل الثالث. أول الأشياء التي نراها في معسكر التسامح ربما بأكثر وضوح هو كل من التزام بعض الملكيات بفكرة تنويرية بعينها وفي الوقت نفسه نرى الثمن الذي دفع من من أجل ذلك.

عدد من محاولات إصلاح بنية الكنيسة كانت له دوافع اقتصادية. كانت الكنيسة في عدة بلاد كاثوليكية هي المالك الرئيسي للأراضي إن لم تكن المالك الوحيد والأكبر. أشار الاقتصاديون مثل بيترو فيري (Pietro Verri) في ميلانو، أو فرنسيسكو جالياني (Francesco Galiani) في نابولي إلى أن سيطرة الكنيسة على سوق الأراضي أدت إلى تأخير النمو الزراعي وحالت دون ظهور سوق نشط للأراضي من شأنه أن يتواءم مع احتياجات التزايد السريع في تعداد سكان الريف

وأن يدر قدراً أكبر من الريع الزراعي. هذا الهجوم على الدور الاقتصادي للكنيسة كان وجهاً واحداً فقط من بين المناظرات الاقتصادية في التنوير التي كان معظمها يؤثر بطريقة مباشرة على الحكومة. بالنسبة لمعظم الحكومات وخاصة في غرب أوروبا شهد عصر التنوير تهميش الأرثوذكسيات السابقة والتي كانت توصف تحت عنوان الميركانتيليزم (Mercantilism)(*) والتي كانت بصورة عامة تعني أن الثورة الحقيقية تكمن في الصناعة وفي تراكم المعادن النفيسة وفي الحد من التجارة مع المنافسين التجاريين. في القرن الثامن عشر مع توسع الاقتصاد أصبح من الأكثر قبولاً أن تشتمل قائمة الموارد الاقتصادية على الأفراد والصناعة والاختراعات، وأصبح مقبولاً أيضاً أن تكون التجارة الحرة جديرة بأن تعود بالنفع على الجميع عن طريق إمكانية تحقيق مستوى أعلى من النشاط الاقتصادي. نمت هذه الأفكار عن طريق مجموعة في فرنسا عرفت باسم الفيزيوقراط وهم الذين رأوا أن الأساس الحقيقي للثورة هو الأرض والزراعة، لقد

(*) الميركانتيليزم.. نظام اقتصادي نشأ في أوروبا أثناء انهيار الإقطاعية لتعزيز ثورة الدولة عن طريق التنظيم الحكومي الصارم لكل الاقتصاد الوطني وعن طريق انتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة وتأسيس الاحتكارات التجارية الخارجية. [المترجم].

اعتقدوا أن الثورة كانت تعتمد على التجارة الحرة في المنتجات الزراعية. يؤدي ارتفاع الأسعار إلى زيادة الربحية وزيادة الربح تؤدي إلى زيادة الإنتاج الزراعي ويمكن أن يتحقق مجتمع الوفرة على المدى البعيد. من بين الفيزيوقراط كان كُتّاب مؤثرون مثل ميرسييه دي لا ريفيير، وكيزني (Quesnay)، وميرابو (Mirabeau) وديبون دي نيمور (Dupont de Nemours)، وهم الذين طالبوا بإنهاء تحكم الحكومة في الحبوب وبإلغاء الحواجز الجمركية الداخلية وبإنهاء الاحتكار في التجارة، ولمدة وجيزة (1774ـ1776) كان الفيزيوقراطي آن روبرت تيوجو هو المسؤول عن مالية الحكومة الفرنسية وقام بإلغاء تحكم الحكومة في تجارة الحبوب، كما كان بيتر ليوبولد قادراً على أن يفعل الشيء نفسه في هذه الفترة وكانت النتائج متوقعة في كلتا الحالتين: ارتفاع سريع في أسعار الحبوب أعقبه انتشار التمرد بين الفقراء. فيما يعود إلى «تيرجو»، وكانت الحرب التي سُميت عن حق حرب الطحين (الدقيق) في 1775 قد أدت إلى هذه الاضطرابات التي كانت مسؤولة مباشرة عن تأجيل التجارة الحرة للحبوب وأدت إلى إقالة الوزير من منصبه.



صورة شخصية لـ«فريدريك أنتون فون هينيتز Fredrick Anton Von Heynitz» (1725-1802) مدير أكاديمية بيرج Bergakademie أو المدرسة الحكومية للمناجم في فريبورج في سكسونيا، والتي دمرت بالكامل في حرب السنوات السبعة (1756-1763). بدأ ملوك الساكسون في وضع برنامج طموح للإصلاح في 1763. تم إقناع هينيتز بأن يترك خدمة دوق برونزويك Brunswick لكي يتولى مسؤولية قيام الدولة بتدريب عمال المناجم والتعدين. وتظهر عظمة هذه اللوحة في تصوير هينيتز وهو يحمل قضيب المكتب ويرتدي رموزا العمال المناجم ضمن زيه الرسمي، وهذه الصورة تتركنا دون أي مجال للشك في القيمة التي أضفاها العرش الساكسوني على التكنولوجيا واستثمار الطبيعة كجزء لا يتجزأ من برنامج الإصلاح والتي أكد ضرورته الاشتراك في صراعات مسلحة طويلة كتلك التي ميزت القرن الثامن عشر.

على المدى البعيد كانت النظريات الاقتصادية لآدم سميث أكثر تأثيرية إلى حد كبير، وقد نشر آدم سميث التساؤل عن طبيعة وأسباب ثروة الأمم (Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations) في 1776. كان سميث مقتنعاً، على غير ما كان يقنع به الفيزيوقراط، بأهمية التصنيع. أكد سميث على فكرة أنه لا الزراعة ولا الصناعة بحد ذاتهما يزيدان الثروة ولكن ما يزيدها هو كيفية تشغيل قوى العمل في النشاط الإنساني. إن الطبيعة، أو بطريقة بديلة، تفعيل الاهتمام الذاتي يمكن بنجاح مؤكد أن يؤمن انتشار القوى العاملة حيثما تكون الأكثر إنتاجية. كانت آراء سميث بالغة التأثير ولكن لكي تضع هذه النظريات موضع التنفيذ كان من المتطلب إضعاف كل الممارسات التي تقيد القوى العاملة مثل التنظيمات النقابية على مستوى القارة إلى المستوى نفسه الذي تم به إضعاف مثل هذه التنظيمات في بريطانيا. الحكومات مثل الحكومة النمساوية في أربعينات القرن الثامن عشر والحكومة الفرنسية في ثمانينات القرن الثامن عشر، والتي حاولت أن تضعف المنظمات النقابية قامت بهذا تحت وطأة الهجوم العنيف والمؤثر من قبل التقليديين. لم تتطرق دراسة سميث عن تقسيم العمل إلى حقيقة الموقف في أوروبا الشرقية حيث كان التصنيع بالكاد في بدايته وكانت التجارة مع المستعمرات، إن وجدت، تتم

تحت الحماية الجمركية الشديدة وفوق كل شيء كانت غالبية القوى العاملة من السخرة غير المستعبدين. الحُكام المستنيرون مثل فريدريك الثاني ملك بروسيا أو كاترين ملكة روسيا، على العكس من جوزف الثاني، لم يسعوا بجدية للقضاء على العبودية. ودفع جوزف الثاني ثمناً باهظاً من جراء المقاومة العنيفة التي لقيها من قبل مُلاك الأراضي الاستقراطيين في هنغاريا (المجر) وبوهيميا. حظيت كاترين كما حظي فريدريك في بلادهما بعلاقة مع النخبة الارستقراطية تتسم بصفة عامة بالوئام نتيجة امتناعهما عن التعرُّض لهذا الموضوع. كان الخوف من الفوضى الاجتماعية والسياسية، في هذه المنطقة كما هو الوضع غالباً، هو الذي يضع حداً للتنوير وعلى هذا نجد أنه من السهل أن نرى أن السجال الخاص الذي تولّد في التنوير قد أحدث تأثيراً على السياسة الفعلية للحكومة وفي خلفية أرحب نستطيع أيضاً أن نقول إن التنوير قد تسبب في إثارة بعض التساؤلات القاعدية عن أساس الملكية وكانت هي النظام الأكثر انتشاراً في أوروبا في القرن الثامن عشر، وبنهاية القرن كان من المؤكد حتى أن نستنتج حدوث تغيير في الكيفية التي كانت الملكيات تفكّر بها في نفسها، إن هذه لنقطة هامة يجب أن نبرزها، ليس ببساطة بفضل التحدي الجذري للملكية في فرنسا في 1789 ولكن أيضاً بسبب أنه في الدول الكبيرة والصغيرة على

حد سواء كان تطبيق سياسة التنوير، بكل ما فيها من العقلانية العمومية، لا يزال معتمداً في الغالب على البقاء المادي أو الإرادة البشرية للملك. في أي لحظة كانت الخطط طويلة الأمد للإصلاح يمكن أن تنقلب رأساً على عقب بسبب وفاته أو شطحاته. كان هذا الموقف قد حدث، مثلاً، لسياسات بيتر ليوبولد في توسكانيا بعد أن غادر إلى فيينا في 1790. كان الحاكم بقوته الشخصية وبالأسلوب الذي كان يمارس به السلطة الشرعية هو العامل الحاسم في الإصلاحات التنويرية. وقد رأينا سابقاً، الفصل الثالث على سبيل المثال، كيف أن الصورة الذاتية لماريا تيريزا كملكة كاثوليكية تكتسب شرعيتها من الكنيسة ومن انتمائها لمجتمع المؤمنين قد دُفِعت لكي تتبنى موقفاً من موضوع الإصلاح الديني يختلف اختلافاً جذرياً عن الموقف الذي تبناه ابنها جوزف الثاني. في نهاية القرن.. الشرعية الدينية للحكم الملكي والاعتقاد بأن الملكية بصفة عامة وكل ملك بصفته الفردية كان مختاراً من اللّه لكي يحكم كجندي مفوض من اللّه.. هذه الصورة بدأت في التواري وحدث كذلك الشيء نفسه للاحتفالات الملكية الصاخبة والتي كانت قد ظهرت في القرن السابع عشر للتأكيد على البون الشاسع بين الملوك وعامة الشعب. لويس السادس عشر ملك فرنسا، وجوزف الثاني ملك النمسا، وفريدريك ملك بروسيا كانوا كلهم قد دفعوا نفقات كثيرة من هذه

المهرجانات. وكما قال جوزف إنه أصبح أشبه ما يكون بتلميذ وليس بقائد مظفر. فيما احتفظ لويس السادس عشر بتأكيد رؤيته للملكية كشيء مقدس قدسية أبدية تكتسب شرعيتها من الكنيسة الكاثوليكية، وكان هذا هو تماماً ما أوقعه في صدام مع الرأي الشائع في النظام الذي حكم فرنسا بعد 1789.

لو أن الملكية نفسها كانت في سبيلها للتحول للعلمانية فإنها كانت ستخسر أيضاً خاصتها المميزة. قلة من الحُكام مثل لويس السادس عشر هم الذين كانوا يعتقدون أن أراضي المملكة كانت ملكية خاصة لهم بالطريقة التي يمتلك بها الشخص العادي أطياناً شخصية. ومن الصعب أن ننكر أن هذا التغيُّر ساعد عليه تأثير التنوير على الكيفية التي يمكن أن تكتسب بها الحكومة شرعيتها. لم تكن النتيجة التي وصلوا إليها في الغالب تبدو كثيراً على شاكلة الاستبداد التقليدي. استهل لوك القرن بعمله مأثرتين للحكومة (Two Treatises on Government) وقد افتتحه بقوله إن ما يبني الحكومة الشرعية ليس هو الحق الإلهي ولكنه التعاقد بين الحكومة والشعب وبمرور السنين في هذا القرن بدأت فكرة أخرى تكتسب قوة متزايدة وهي فكرة أن البشر لهم بالفطرة حقوق لا يمكن أن تتغاضى عنها الحكومات. وبالرغم من هذا فإن تطبيق

المطالبة بحقوق تتجاوز حدود الجنس والنوع (الفصل الخامس والسادس) كان ينظر إليها حتى ذلك الوقت بأنها تسبب مشاكل عميقة. إن فكرة الحقوق نفسها لم تؤخذ على هذا النحو بصفتها حقوقاً مطلقة. كل هذه التحولات أدت إلى أنه أصبح يُنْظر إلى الملكية بطريقة جد مختلفة. التنوير وتبرير الطغيان، حكم الشخص الواحد دون كوابح من الشرعية مع الالتزام برخاء الأفراد كانا شيئين غير متفقين. لهذا السبب كان بعض أمراء التنوير مثل بيتر ليوبولد في توسكانيا وفريدريك الثاني في بروسيا قد شرعا في كتابة مسودة للدستور تتجلى فيها طبيعة العقد بين الحاكم والمحكوم بما يحقق لها الاستقرار بغض النظر عن العمر الزمني لأي ملك بحد ذاته.

أفكار التنوير، مثلها مثل كل الأفكار، لا يمكن ببساطة أن نفهمها من منطلق انتفاعي. إن آثار هذه الأفكار لا يمكن أن نفهمها لو أننا نظرنا إليها كمجرد أدوات مكّنت الحكام من أن يطبقوا كل ما كانت التهديدات الخارجية والمنافسات الدولية تدفعهم لعمله، على أي حال، بطريقة لها شرعيتها الأحدث والأفضل. إنها لم تكن ببساطة مجرد أفكار لخدمة آليات الدولة، إنها لم تكن ببساطة وسائل للوصول إلى غاية (وغالباً ما تُغيّر الوسائل الغايات). لقد كانت تحمل رسائل

في مضمونها الخاص. عبر هذه الرسائل كانت المفاهيم عن طبيعة الملكية نفسها جديرة بأن تتغيّر تغيُّراً كبيراً في بعض الأجزاء من أوروبا بحلول نهاية القرن وذلك بالنسبة لكل من الأفراد والملكيات نفسها.

جزء من هذا التحول أتى به التغيُّر الكامن في العلاقة بين الملكية نفسها وبرامج الإصلاح التنويرية. بسبب القوة التنفيذية العظمى التي لم تزل في يد الحكام الأوروبيين كان مصير برامج الإصلاح لا يزال معتمداً على قرارات الحاكم والذي كان من الممكن أن يسحب دعمه للسياسات في لحظة أو طرفة عين. كان موت الحاكم أو رحيله لكي يحكم قطاعات أخرى حريّاً بأن يعصف بكل برامج الإصلاح إلى دائرة الشك كما حدث على سبيل المثال في توسكانيا عندما غادرها دوقها العظيم بيتر ليوبولد إلى فيينا في 1790 لكي يخلف أخاه جوزف الثاني امبراطور النمسا. مثلت كل من إرادة الملك وحياة الملك على هذا النحو مشاكل عميقة للموظفين العموميين وقطاعات من الصفوة التي التزمت ببرامج الإصلاح والتي كانت مصداقيتها ترجع فقط إلى كونها مشروعات طويلة الأمد. على مستوى المفاهيم نجد أن افتراض الالتزام بالعقلانية والاتساق الذي تأسست عليها كثير من سياسات التنوير والكاميراليزم كان يتناقض مع صميم

الطبيعة الشخصية للنظام الملكي(15). أبرز التنوير أيضاً مشكلة أخرى: إلى أي مدى كان مسموحاً أن يتقدم النقد والاستناد إلى العقل، من كان مُخوّلاً أن نسمح له بممارسة ما يُزمع أنه سمة إنسانية عامة وإلى أي حد؟ كان هذا، بالضبط، هو السؤال الذي وجهته مقالة كانط (Kant) الشهيرة (الفصل الأول)، ألم يكن إعمال العقل بغير حدود حريّاً بأن يسبب الخوف لدى هذه السلطة التي كان التطبيق العملي للتنوير يعتمد عليها؟

ألم يكن هناك أي مفر من هذه المعضلات، يسمح بتجنب المرور في طريق الثورة أو طريق الانقلاب على النظام الملكي واستبداله بحكم من يُفترض أنهم النخبة العاقلة والفاضلة تحت مُسمّى أهل القوة، كما كان من المقرر أن يحدث في فرنسا؟ بحلول الثمانينات من القرن الثامن عشر كان الموظفون في الدول الألمانية هم الذين يحاولون أن يجدوا طريقاً سلمياً للخروج من هذه الورطة. ما ساعدهم في عملية إعادة صياغة الملكية هو الميل المتزايد لدى الملوك

---

(15) J. Mack Walker, «Rights and Functions: The Social Categories of Eighteenth - Century Jurists and Cameralists», *Journal of modern History,* 40 (1978), 234-51, Wangemann «The Austrian Enlightenment», 135-7.

أنفسهم للابتعاد عن جوانب الأبهة والرموز الباذخة الملكية والتي بذل أسلافهم كثيراً من مواردهم في سبيل إيداعها. كان لجوء لويس السادس عشر إلى تجارة المصنوعات الصغيرة في أوقات فراغه القصيرة (من الصعب على المرء أن يتخيل لويس السادس عشر وهو بكل صبر يصلح الساعات ويُبدل قوائم الطاولة) وكان واحداً من بين عديدين في عصر شهد انهيار المهرجانات الملكية الصاخبة وما ترمز إليه. رأى جوزف الثاني ملك النمسا نفسه في بعض اللحظات مجرد بيروقراطي يدوّن معلومات وليس وكيلاً عن اللّه في الأرض كما يظهر في الكلمة المأثورة عنه الواردة في مستهل هذا الفصل. وقد لخص فريدريك العظيم هذه العملية إذ وصف نفسه بأنه «الخادم الأول للدولة». وهو وصف وإن كان يقلل من قيمة المكانة المطلقة للملك في الدولة إلا أنه في الوقت نفسه يركز الضوء على الملك بما يبرر موقعه على أساس المآثر والأعمال وليس على أساس أنه يمثل موقعاً مركزياً مقدساً بالنسبة للآخرين. أصوات أخرى أقل راديكالية ناشدت الأمراء أن يقدموا لشعوبهم دستوراً مكتوباً وذلك لكي يؤدي إلى استقرار التوتر الحادث بين الإدارة الأميرية، وبين برامج الإصلاح طويلة الأمد في المسارات العقلانية والعالمية. على سبيل المثال طالبت صحيفة موناتشريفت البرلينية (Berlinert Montasschrift) في 1785، وذلك بعد مرور سنتين فقط على

إصدار الدستور الأميركي الجديد، بإصدار دستور يجعل من غير الممكن للخلف، افتراضاً، أن يُغيّروا القوانين التي كان الدستور نفسه قد أقرها[16]. عناصر من البيروقراطية البروسية طرحت فكرة أنه في الدولة الاستبدادية كان أولئك الذين وقفوا في صف الدستور، هم الذين أكدوا فكرة استمرارية الدولة وأن وظائفهم يجب أن تحميها الضمانات القانونية ضد المراسيم العشوائية التي يمكن أن يصدرها الملك. عديد من هذه القرارات كانت متضمنة في الوثيقة الألمانية (Allgemeines Landrecht) وهو أول إصدار قانوني موحد في بروسيا وكان قد نوقش في أيام فريدريك الثاني وسُحب في 1794. في عدة أماكن وضع هذا الإصدار القانوني الدولة في مكانة المنظمة الدائمة التي هي أرقى من شخص الملك الفاني.

زبدة القول أنه بنهاية القرن كانت معظم الدول الكبرى في أوروبا وكذلك عديد من الدول الصغرى قد التزمت ببرامج للإصلاح انطوت في الغالب على تطورات ملموسة

---

(16) منقولة عن:

F. Hartung, «Enlightened Despotism», *Historical Association Pamphlet*, London, 1957, 2.

وقد ظهرت هذه المقالة للمرة الأولى في:

Historische Zeitschrift, 180 (1955).

طرأت على جماعات المصالح مثل نقابات التجارة وأفراد الخاصة الملكية والمؤسسات الممثلة للارستقراطية والحقوق القانونية للكنيسة الكاثوليكية قد تضمنت هذه البرامج أيضاً بصفة مستديمة تدخلاً أكثر من الملوك في الحياة الاجتماعية للشعب عن طريق بعض الوسائل مثل برامج الصحة العامة ونظام التعليم الأولي والتنظيم الاقتصادي. صممت هذه البرامج لكي تفرز شعباً متعلماً ومُعافى، قادراً على أن يدعم موافقة منطقية للإجراءات الملكية. وضع الكثير من هذه البرامج موضع التنفيذ تحت الضغط المتزايد للتنافس العالمي. كثير منها مثّل تحولات كبيرة واكتسب شرعيته من أفكار التنوير مثل الأريحية، وواجب الدول في أن تحقق اتفاقاً عقلياً على السياسات عن طريق التعليم[17]. ولا واحد من هذه الإجراءات كان يهدف إلى إحداث طفرات كبرى في الحراك الاجتماعي ولا كان يهدف إلى إحداث انتقالات قاعدية لمراكز القوة في المجتمع. إن ما نتفق على أنه «حدود الإصلاح» كان قد نوقش كثيراً. كان حكام التنوير حقيقة متباطئين في تصور التحولات الاجتماعية الكبرى والتي تنطوي على المجازفة بالتغيير وهذا لا يقلل مما يدين به التنوير لهم

---

(17) - James Van Horn Melton, *Absolutism and the Eighteenth Century Origins of Compulsory Reform in the Enlightemnent* (Princeton, 1981).

حتى أن قليلين من مفكريهم هم الذين تصوروا هذا أيضاً. ولكن كان التنوير في النهاية جديراً بأن يسبب مشاكل كبرى للملكيات كما أنه كان ذا أهمية عظمى في الإصلاح. أشارت برامج التنوير الإصلاحية بمنطقية إلى الانفصام الحادث بين الغايات الشخصية للملك وبين احتياجات الدولة وهو موقف كان من الممكن أن يكون خطيئة كبرى في وقت سابق من الاستبداد كان شعاره «أنا هو الدولة». ساعد التنوير أيضاً على خلق عوامل جديدة هامة مثل «الرأي العام» الذي أسهم في عملية المناورات الاجتماعية والسياسية للملوك. أفسح التنوير أمام الأفراد آفاقاً جديدة وتوقعات جديدة من الملوك. توقعات في التغيير وفي الإصلاح كان يمكن أن تكون مفيدة لو أنها شجعت من قِبل النظم الملكية ولكنه كان من الصعب أن تخضع للرقابة في ظل نظم الحكم التي لا تتوافر فيها هيئات تمثّل الطبقة الكادحة. بمجرد أن بدأ «النقد» كان من الصعب أن يتوقف. في النهاية كان من الصعب التوفيق بين التنوير والاستبداد أو الحكم الملكي المطلق. لقد كان من مقاييس النجاح لعدد من الملكيات أنها استعملت التنوير للتقليل من الاحتكاك بين أجهزة الدولة حتى إن الصرعات بين التنوير والملك أصبحت شديدة فقط في أواخر القرن. ما إذا كان ذلك المسار الحتمي قد سبب الثورة الفرنسية وما ارتبط بها من تغيُّرات سوف يناقش في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

تذييل

لمزيد من فهم الفقرة المشار إليها ننوه إلى أنه في كثير من الكتابات الصحفية والخطابية خاصة في حقبة الستينيات في مصر حدث خلط مخل بين مصطلحات مختلفة مثل «الإقطاع» و«الرأسمالية» واستعملت أحياناً كمرادفات، كذلك اعتبرت البورجوازية أنها الارستقراطية الجديدة أو المستحدثة ولهذا كان من الضروري تعريف كل منها.

* **الإقطاع** *(Feudalism)*: نمط من المجتمع الزراعي تضع فيه النظم الملكية يدها على الأرض الزراعية من خلال نخبة تدين لها بالولاء أو بطريقة مباشرة. يعمل الفلاحون في الأرض كخدم للملك. كانت معظم أراضي أوروبا في العصور الوسطى إقطاعية وساد الإقطاع في اليابان في الفترة من (1603ـ1868). كان نمط الإنتاج الإقطاعي سابقاً على النمط الرأسمالي. يرى ماركس أن الإقطاع وريث للمجتمعات القديمة التي عرفتها أوروبا من غزو القبائل الجرمانية للإمبراطورية الرومانية، ويرتبط الإقطاع بتقدم ملحوظ في الإنتاج مع نظم المكننة الزراعية.

* **الرأسمالية** *(Capitalism)*: نمط إنتاجي يعتمد على السمات والشروط الآتية.. يمتلك بعض الأفراد وسائل الإنتاج ويديرونها ويوظف العمال في هذه الوسائل بعقود مع صاحب العمل والهدف الأساسي من هذه العملية هو تحقيق الربح بواسطة تسويق البضائع في أسواق مفتوحة ويعود الربح إلى صاحب رأس المال ويتم تدريجياً تراكم رأس المال بمرور الوقت. بدأت الرأسمالية في المجتمع الغربي وليس الآسيوي. وربما تكون نابعة من فكر

مستقل أصيل أو تكون نوعاً من التطور أو التحور الذي طرأ على النظام الإقطاعي بعد جلب الذهب من المستعمرات الجديدة بسبب التغيُّرات السكانية ونشأة المدن. وبناء على كل من ماركس وويبر لا يوجد مجتمع رأسمالي مثالي. حتى إن بعض الدول الغربية الرأسمالية تمارس بعض الآليات الاشتراكية.

* **الارستقراطية** *(Aristocracy)*: المعنى الحرفي للكلمة باليونانية هو حكم الأفضل. المقصود بالأفاضل هنا هو أنهم النخبة من طبقة النبلاء والإقطاعيين وقد ظهر الميل الشديد في المجتمعات ما قبل العصر الحديث لأن تنسب الطبقة الحاكمة نفسها إلى النبلاء والارستقراطيين بالوراثة، كما كانت هناك نزعات لأن تنضم الطبقة الارستقراطية إلى الطبقة الحاكمة.

* **البورجوازية** *(Bourgeoisie)*: الطبقة العاملة التي صعدت السلم الاجتماعي في ظل الرأسمالية الحديثة لكي تحل محل أو تكون الطبقة المتوسطة فاتبعت أسلوبها في المعيشة ومواقفها السياسية.

المترجم

الفصل الثامن

نهاية التنوير
المؤامرة والثورة

كانت امبراطورية الجهل والخرافات تقترب رويداً رويداً من انهيارها وكانت أضواء التنوير تتقدم حثيثاً والإيماءات التشنجية التي كانت تلوّح بها كائنات الليل بدا بوضوح كاف أنها كانت فقط تستجمع كل ما لديها من رصيد من أجل القيام بهجمة مضادة واحدة نهائية معتوهة. في هذا الوقت ظهرت الاضطرابات في فرنسا: لقد كانوا مرة أخرى يعيدون تغذية رؤوسهم الفارغة وهم يصيحون بأعلى أصواتهم. «انظر هنالك إلى النتائج الصادمة للتنوير. انظر إلى الفلاسفة وإلى الخطباء الذين يحرضون على التمرد». وقد استغل كل منهم هذه الفرصة الرائعة لكي ينشر سمومه ضد من يدعمون التنوير[1]...

---

(1) نقلت عن: Oberdeutsche Allgemeine Litiraturzeitung of Agust

في 1789 دخلت فرنسا في مرحلة من التغيُّر الثوري كانت حرية بأن تشهد إعادة البناء الكامل للدولة، انهيار الملكية، واستبدالها بالجمهورية. في 1793 تفتتت فرنسا بالحرب الأهلية والصراعات الطائفية التي سببتها هذه التحولات. كما فتح الباب أيضاً أمام العداوات تجاه ثلاث من الدول المجاورة. داخلياً كانت المعارضة السياسية والانهيار الاقتصادي قد تم قمعهما بالإرهاب السياسي. وبالنسبة لكثير من المعاصرين وكذلك بالنسبة لمن أتى من المؤرخين بعد ذلك، كان الربط بين هذه الأحداث والتنوير ينطوي على نحو كبير من الإشكالية. كيف يمكن لحقبة شهدت نضالاً كبيراً من أجل الإصلاح العقلاني للمجتمع والحكومة والفرد أن تنتهي بهذا الغليان والعنف؟ هل كانت الثورة قد نتجت من التنوير أم أنها كانت تمرداً عليه؟ هل حدثت الثورة نتيجة اتباع التنوير لأبعد مدى أم أنها حدثت بسبب عدم المضي في التنوير إلى المنتهى؟ هل كانت الثورة دائماً متضمنة في التنوير أم أن الثورة حدثت في فرنسا فقط بسبب عدد كبير من العوامل اللصيقة المؤقتة؟ تحديداً. . . هل

= 1793, in T.W.W Blanning, «The Enlightenment of Catholic Germany», in R. Porter and M. Teich (eds.), *The Enlightenment in Natural Context* (Cambridge, 1981), 126.

كان عنف الثورة والذي صدم المعاصرين نتيجة حتمية لضغط السياسة المتشددة للموقف الثوري بعد 1789، أم أن العنف تولّد عن أفكار التنوير وهي الأفكار التي استغرق فيها رجال الثورة؟

إن الإجابات عن هذه التساؤلات يمكن أن يكون لها أهمية قاطعة في تقييم أهمية كل من التنوير والثورة نفسها في القرن التاسع عشر. وقد أدت هذه الثورة دوراً رائعاً في التأثير على الموقف الشعبي تجاه السير الاجتماعية والحركات الثورية منذ ذلك الوقت. الكُتّاب المحافظون مثل المؤرخ الفرنسي المؤثر هنري تان (Henri Taine) فسّر تأثير التنوير على الثورة بطرق شديدة السلبية. وكانت تفسيراته لهذا السبب تختلف اختلافاً واضحاً عن فكرة الإصرار على التنوير باعتباره مشروعاً لم يكتمل لتحرير هائل للقوة. وكانت الفكرة الأخيرة هي التي ميّزت كتابات بعض منظري القرن العشرين مثل يورغن هابرماس(*).

(*) يورغن هابرماس: واحد من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، وُلِد في 1929 في دوسلدورف، قام بتجميع أعمال كل من كانط وشبلينغ وهيجل وهوسيرل ودراستها. من أهم أعماله «النظرية الاجتماعية» و«نظريات المحرقة» و«تحليل المجتمع الصناعي الرأسمالي» و«الديموقراطية وسيادة القانون» اهتم بعلم المعرفة وأسس نظرية ومفهوم عقلانية التواصل (Communication Rationality). زار الصين في

يمكن أن يكون الأب باريل (Abbé Barreul) (1741ـ1820) هو أفضل المعروفين من المفسرين المحافظين للتنوير ووقعه على الثورة الفرنسية. كان الأب باريل يسوعياً سابقاً. وكتابه الصادر في 1797 بعنوان مذكرات في خدمة تاريخ اليعاقبة ـ (Memoire pour servire a L'histoire du Jacobinisme) كانت له أهمية عظمى في تحديد عدد من مواقف القرن التاسع عشر تجاه التنوير وارتباطه بالثورة الفرنسية. وقد أصدر باريل كتابه في مناخ من عدم الاستقرار السياسي الذي انتهى فقط بإمساك نابليون بونابرت بمقاليد الحكم في 1799. نظراً لأن باريل كان يسوعياً سابقاً كانت عنده أسباب شخصية راسخة لكراهية أسس التنوير التي أدت إلى انهيار النظام اليسوعي وإلى نفيه شخصياً بعد ذلك إلى روسيا. اعتقد باريل أن الثورة في فرنسا، بكل ما فيها من عنف مؤثر ومن دنس صاحب هجومها على الملكية الفرنسية وعلى الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، كانت قد تمت بسبب مؤامرة من قبل فلاسفة التنوير الذين كانوا يرتبطون مع بعضهم البعض في منظمات سرية مثل التنوير (Illuminati) في ألمانيا أو المحافل الماسونية التي انتشرت في أنحاء أوروبا. بينما

= نيسان/أبريل 2001 وألقى عدة محاضرات في موضوع الدولة القومية تحت ضغط العولمة. [المترجم].

كانت كتابات الفلاسفة تقلل من شأن القِيم المحافظة التقليدية التي اعتمد عليها المجتمع والدولة فإن أعضاء جمعيات التنوير أو مرتادي المحافل الماسونية تسللوا إلى الحكومة. بالنسبة لباريل كان من الواضح أن القطاع السياسي الثوري الفرنسي المعروف باليعاقبة والذين في فترة زعامتهم وصل استعمال الثوريين للإرهاب إلى قمته، لم يكونوا أكثر من مجرد استمرار لتلك المؤامرة التي استهدفت تحطيم المجتمع المدني. لهذا السبب لم يكن باريل يرى أن الثورة كانت أسلوباً أصيل الجدة، أو أنه منقطع دراماتيكياً عن الماضي كما يرى عديدون من الثوريين أنفسهم ولكنه يرى في الثورة كثيراً من إزاحة اللثام عن تطورات حقيقية طويلة حدثت داخل التنوير.

تبدو تفاصيل هذا النقاش سخيفة بالنسبة لنا. نظريات المؤامرة لتفسير التطورات التاريخية العظمى اكتسبت سمعة سيئة في هذا القرن. بالاستفادة من أكثر من عمل في هذا القرن عن أصول وتطور الثورة كأن (نظريات المؤامرة) الآن تبدو غير قادرة على أن تفسر تنوع العوامل التي أدت إلى التمهيد للثورة في فرنسا، ناهيك عما يعكسه تنوع التنوير نفسه. بعض من معاصري باريل حتى أولئك المعارضون للثورة في فرنسا وجدوا أن آراءه غير مقنعة لهم. ولكنه من المفيد أن نذكر أن آخرين لم يشاركوهم في هذا الرأي. في

كتابه الشهير انطباعات عن الثورة في فرنسا (Reflections on the Revolution in France) 1790 نجد أن أدموند بورك (Edmund Burke) قد سبق وأن استشرف أقاويل باريل[2]. أصبح هذا الكتاب أكثر الكتب مبيعاً وكان له وقع عظيم التأثير ليس ببساطة على تقدير الخبراء للعلاقة بين التنوير والثورة ولكن أيضاً على الفهم الشعبي الأوسع انتشاراً لهذه المواضيع. والسبب في هذا ثنائي، بداءة في وقت نشر هذا الكتاب أتت مذكرات «باريل» متطابقة مع أطروحة عن التنوير سبق وأن ترددت بثبات في مناطق أخرى في القرن الثامن عشر نفسه وسط سيل من فئة معيّنة من الروايات والتعليقات المعاصرة. لنأخذ على سبيل المثال الرواية الذائعة الانتشار كونت فالمونت (Le Comte de Valmont) والتي طبعت 7

(2) قارن أدموند بروك (Edmund Burke) في «انطباعات عن الثورة في فرنسا» (Reflections on the Revolution in France) الناشر كونور كروز أوبريان (Conor Cruise O'Brien) (لندن 1986) «ما يطلق عليه الخطط السياسية السرية قد كوّنت في السنوات السابقة شيئاً ما أشبه بالخطة المنتظمة لتدمير الديانة المسيحية. لقد اتبعوا هذا المخطط بدرجة من التحمس اكتشفت فيما بعد عند مروجي بعض نظم التقوية «من وجهة نظر أخرى كان الملكي مالي دي بان» (Mallet du Pan) يقول «درجة من التأثير كانت للفلسفة الفرنسية على الثورة». وقد ورد هذا في *British Mercury, 14 (15 March*-1799).

طبعات من 1774 إلى 1785 وصفت مؤامرة من قبل الفلاسفة لكي يتمكنوا من التحكم في أوروبا[3]. الجريدة المحافظة السنة الأدبية (Année Littéraire) تكلمت كثيراً عن فكرة مؤامرة الفلاسفة في وقت يرجع إلى 1770. يأتي الثقل المؤيد لهذا الرأي من كون أن محرر «السنة الأدبية» إيلي كاترين فريرون (Elie Catherine Friron) وعديداً من المحررين والذين كان باريل نفسه من بينهم لبعض الوقت، كانوا من اليسوعيين الذي أُبْعدوا بسبب الحجر على نظامهم في 1773. لعب فريرون وفريقه بمهارة على الاهتمامات المعاصرة عن طريق إقامة توازيات مباشرة بين ادعاء مؤامرة الفلاسفة ضد العرش والكنيسة، وبين الهرطقة البروتستانتية والتي ترتبط في عقول قرائهم بمرحلة الحرب الأهلية الدينية في فرنسا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وهي مرحلة لم تشهد فقط الفوضى والحرب الأهلية ولكنها شهدت أيضاً الإضعاف الشديد لسلطة الملكية في فرنسا وكما يصفها مؤرخ حديث «مفهوم المؤامرة يظهر كصورة علمانية من فكرة الهرطقة في

---

(3) Philippe Louis Gérard, *Le Comte de Valmont, ou les égarements de la raison* (Paris, 1774).

والذي طبع 12 طبعة حتى سنة 1807.

«السنة الأدبية» والتي كانت أكثر الصحف انتشاراً في فرنسا في القرن الثامن عشر»[4].

لعبت هذه المقولات دورها لكي تجدد عدم التسامح الديني في فرنسا الذي وصل إلى ذروته في الحالة الشهيرة للبروتستانتي جان كالا (Jean Calas) الذي اتهم بقتل ابنه بناء على أدلة واهية في 1762. عملية إعادة تأهيل كالا كانت موضوعاً لالتفاف رابطة شهيرة قادها الملحد فولتير. النجاح الذي حققته جماعة الكُتّاب المحيطة بفريرون لعب دوراً في هذه الهموم بمدى التأثير الذي كانت تُحدْثه المواضيع الدينية على تنظيم أفكار صفوة المتعلمين في فرنسا إبان التنوير. ويجب أيضاً أن يذكرنا هذا بأن الرجال الهامشيين أو المُبْعدين، مثل اليسوعيين بعد 1773، والذين كانوا يرتزقون من الكتابة لم يكونوا في كل الأحوال، كما حاول روبرت دارنتون أن يقنعنا، يكرسون مواهبهم لمهاجمة القوى المزعومة ولم يكن «كُتّاب الشارع» و«السنة الأدبية» متكافئاً فكرياً ولم يحدثا التأثير نفسه.

وهكذا وعن طريق وصف التنوير باعتباره نوعاً من الهرطقة التي كانت تسعى إلى إضعاف العرش والكنيسة

(4) Amos Hoffman, «The Origins of the Theory of the Philosophe Conspiracy», *French History*, 2 (1988), 152-72.

بالطريقة نفسها التي كان من المتوقع أن تفعلها الهرطقة اللاهوتية البروتستانتية في القرون السابقة، التزمت السنة الأدبية بسلسلة كاملة من الاهتمامات التي ما زالت لها أصداؤها في فرنسا في القرن الثامن عشر. كانت هذه الاهتمامات بدون شك على درجة من القوة حتى ترفع من شأن الدعم لأطروحة باريل في ستينات القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. بحلول العقد الثالث من القرن التاسع عشر ظهرت براهين مجددة تدعم أقوال موجة الحركات الثورية التي اكتسحت فرنسا في العشرينات والثلاثينات من القرن التاسع عشر والتي كانت في الحقيقة وخاصة في دول جنوب أوروبا مثل نابولي، واقعة تحت تأثير الجمعيات السرية للنشطين السياسيين وكان يبدو أنها تطرح براهين حية أولية عن ارتباط بين المؤامرة والثورة والصور المتحولة عن اليعقوبيين[5].

مع هذا لم تكن كتابات باريل هي المحاولة الوحيدة التي ألهبت التفكير في موضوع العلاقة بين التنوير والثورة في 1756 نشر الكسيس دي توكوفيل (Alexis de Tocqueville)

---

(5) إقـرأ: J.M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies* (Oxford, 1972), the French Origins of the «Right», *Transaction of the Royal Historical Society*, 23 (1973), 27-53.

كتابه النظام القديم والثورة الفرنسية (The Ancient Régime and the French Revolution) كان دي توكوفيل سياسياً ليبرالياً مهموماً بتزايد الميول السلطوية في فرنسا بعد أن أمسك لويس نابليون (Louis Napoléon) بزمام الحكم في 1852. لم يكن شخصاً محافظاً ينظر خلفه تحسراً على زمن كانت فيه الكنيسة والعرش فوق مستوى التحدي. كان شديد الاهتمام بفكرة الامتداد بين القرن الثامن عشر والثورة ولكنه كان يرى أن هذه العلاقة لم تكن ترجع، كما قال باريل، إلى مؤامرة ناجحة من قبل الفلاسفة ولكنها كانت ترجع إلى القوة المتزايدة للحكومة المركزية والتي كان يعتقد هو أنها استمرت بدون منازع في المرحلة الزمنية ما بين النظام القديم والثورة والتي كانت قادرة على إخماد الحرية الحقيقية بالقدر نفسه الذي كانت عليه قدرة حكم الرعاع. قال إنه بمجرد أن دُفع الفلاسفة إلى الساحة السياسية بعد 1789، أولئك الفلاسفة الذين كان يرى فيهم أنهم مفكرون طوباويون عديمو الخبرة أصبحوا غير قادرين على أن يقدموا أي تدعيم فكري يناهض نمو الإرهاب السياسي الذي أدى إلى نمو المركزية. كانت أفكارهم المثالية قبل وبعد 1789، في الحقيقة، قد خلقت موقفاً لم يكن بقادر على احتواء كل من الجدل والخلافات القانونية وأصبح الإرهاب لهذا السبب هو الطريق الوحيد لممارسة القوة مما أدى إلى اتساع ملحوظ في سلطة الحكومة

المركزية الديكتاتورية. فيما يخصنا نجد أن تاريخ دي توكوفيل المؤثر يبرز باعتباره صورة معاكسة لأطروحة باريل.

كانت هناك أصداء مختلفة لكثير مما كتبه دي توكوفيل. بعضها كان أوسع مدى من الآخر في المدارس التاريخية الحالية. كمثال على هذا نذكر ما كتبه روبرت دارنتون مؤكداً على دور «كُتّاب الشارع» كعامل يقلل من شأن السلطة بنهايات القرن الثامن عشر، وأيضاً وفي اتجاه آخر، يقول كيث بيكر(Keith Baker) إن جمهورية الكلمات لم تخدم فقط كبديل عن الجدل السياسي الحقيقي قبل الثورة ولكنها أيضاً كانت بمثابة مقدمة للسياسات في المناخ السياسي الثوري[6]. يكاد بيكر يتفق مع دي توكوفيل على أنه في ظل النظام القديم...

وفرت عباءة الفلاسفة مظلة آمنة تختفي تحتها المعاناة اليومية للناس وعن طريقها تحول الفساد السياسي إلى أعمال أدبية وكانت النتيجة هي أن كتابنا

---

(6) K.M. Baker, «Enlightenment and Revolution in France: Old Problems, Renewed Approaches», *Journal of Modern History*, 53 (1981), 281-303.

في تحول مفهومي حرج أصبح «الرأي» بديلاً تخيلياً لـ «القوة» كما كان معروفاً بصفة رمزية في النظام القديم وقد أخذ عنه بعضاً من سماته القاعدية الأساسية.

أصبحوا رواداً للرأي العام ولعبوا لوقت ما الدور الذي يلعبه عادة في الدول الحرة السياسيون المحترفون[7].

يلتقي هذا الرأي مع أقوال «هابرماس» عن الجو العام للتنوير الذي فحصناه في الفصل الأول. إعادة تفسير الثورة لـ فرانسوا فوريه (Francois Furet) هي الأخرى تلتقط هذا الوجه الحميد لأطروحة دى توكوفيل وذلك بالتأكيد على أهمية التجمعات التثاقفية غير الرسمية التي سبقت الثورة ومنها جمعية الفكر (Société de Pensée) باعتبار أنها كانت استشرافاً لعديد من أشكال الحراك والمنظمات الثورية[8]. ومع هذا فإن كل هذه التفسيرات الحديثة تختلف عن آراء دي توكوفيل في جانب واحد مهم. كل هذه الآراء مهمومة لأبعد حد

---

(7) Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, ed. H. Brogan (London, 1966), 163-64.

(8) Francois Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, 1981).

وقد نشر أولاً:

Penser La Révolution Française Paris, 1978.

ومما هو جديد بالذكر هنا هو تحليل فوريه للعمل باعتباره أكثر الأعمال التي كانت عسيرة على الفهم من بين الأعمال التاريخية عن الثورة الفرنسية (ص212) (Augustin Cochin).

فيما يسميه مجتمع الفكر في النظام القديم. المجموعة غير المتجانسة من المؤسسات الثقافية التي تبدأ بالأكاديميات الكائنة في المقاطعات وتنتهي بالمحافل الماسونية والنوادي.

بإطار التجمعات وسط رجال الأدب والفلاسفة أو أشباه المثقفين أكثر من اهتمامها بالمحتوى الحقيقي لنقد النظام القديم. وبعبارة أخرى نجد أن هذه الأراء لا تتعاطى مباشرة مع اتهامات باريل التي تدعي أن مضمون الفكر المناهض للنظام حطّم أيضاً كلاً من الكنيسة والعرش، كما أنها لا تتعاطى اتهامات دي توكوفيل القائمة على كون هذه الأفكار غير عملية وشديدة المثالية. يقوم «فرانسوا فوريه» بصفة خاصة بمحاولة صغيرة للربط بين رؤيته للطبيعة الخاصة لثورية الفكر واللغة خاصة عند اليعاقبة، وبين ما يخص التنوير وهكذا فإن التأكيد على الاستمرارية بين الشكل الاجتماعي لجمهورية الكلمات والشكل السياسي للثورة يترك السؤال عن التأثير الحقيقي لكتابات الفلاسفة بدون إجابة.

جزئياً نجد أن هذا تحول متعمد عن أسلوب تحليل لويس بلانك (Louis Blanc)، مثلاً، الذي في كتابه تاريخ الثورة الفرنسية (Histoire de la Révolution Française) الصادر في 1847، يقوم بمحاولة دائبة لتقصي أفكار موسوعة «الإنسيكلوبيديا» عبر سني الثورة. وهذا أيضاً يعكس حقيقة أنه من الصعوبة البالغة أن تُقيم وقع كُتّاب التنوير على الثورة خاصة وأننا لا نستطيع أن نضع مضمون ما أنتجه الفلاسفة المختلفون في إطار واحد متفق عليه. بينما رجع الثوريون أنفسهم في الغالب إلى فولتير وروسو فإن التفكير الخاص بهم

غالباً ما كان يأخذ اتجاهات كان من الممكن أن تسبب الهلع لأولئك الذين كانت أسماؤهم تستعمل لإسباغ الشرعية على أعمالهم. إنه لمن المشكوك فيه، على سبيل المثال، ما إذا كان روسو ليشجع التأويلات التي استغل فيها العقد الاجتماعي (Contrat Social) من أجل تبرير الالتجاء إلى الإرهاب عن طريق الرجوع إلى الإرادة العامة. بينما كثيراً ما تمت الاستفادة من التماس التنوير لمثاليات مثل «التقدم» و«العقل» فإن قليلين هم الذي كانوا في 1789 يستشرفون مدى التغيُّرات التي كانت لتحدث في 1792. لو أن التنوير لم يكن موحداً فإن الثورة كانت بالتالي غير موحدة. يبدو للكثيرين أن 1792 قد اعتبرت علامة على بدء تغيُّرات تفوق كثيراً ما كان يمكن أن يُفكر فيه في 1789. وكثيرون من المؤرخين بعد ذلك تساءلوا عما إذا كانت السنوات 1789ـ99.. قد شهدت ثورة واحدة أم عدة ثورات منفصلة كل منها لها علاقتها الخاصة بالقرن الثامن عشر ونقاشاته المُعقدة.

إننا نجد أنفسنا على هذا النحو وقد واجهتنا مشاكل لا إجابة عنها فيما يخص فهمنا للتنوير نفسه. إننا لم نعد نرى التنوير الآن حتى داخل فرنسا نفسها باعتباره حركة كُرِّست متفردة من أجل التهوين فكرياً من شأن العرش والكنيسة. خارج فرنسا، كما سبق ورأينا في الفصل السابع، كان هذا

التفسير يلقى أيضاً قدراً أقل من المبررات.. في الوقت نفسه تغير فهمنا لشخصية الثورة نفسها تغيراً كبيراً. بفضل كتابات فرانسوا فوريه وآخرين. توقفت رؤية الثورة الفرنسية كنوبة من الصراع الطبقي، وهو ما كانت تراه الأرثوذكسية الماركسية، وأصبح يُنظر إليها بصفة متزايدة باعتبارها ظاهرة سياسية تقودها ثقافة سياسية معينة وخطاب سياسي معين وتظل أصوله في التنوير غير واضحة. لم تُحل أيضاً مشاكل الترتيب الزمني بدرجة كبيرة. بعض المؤرخين مثل دال فان كلي (Dale Van Kley) أشاروا إلى أن الكلمات المحورية في الخطاب السياسي في الثورة الفرنسية مثل «الأمة» أو «التمثيل» كانت قد استخدمت في زمن يرجع إلى الستينات من القرن الثامن عشر بواسطة البرلمانيين الفرنسيين ليس من أجل دعم التنوير ولكن في سياق معارضة محاولات الملك نفسه أن يغير البنى السياسية والاقتصادية التي كانت تقوم على الإعفاءات وعدم المساواة في دفع الضرائب(9)، لو أن المصطلحات المحورية

---

(9) Dale Van Kley, *The Damiens Affair and the Unravelling of the Ancien Régime, 1750-1770* (Princeton, 1984) and «The Jansenist Constitutional Legacy in the French Revolution» in K. M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* (Oxford, 1987), I, 169-201.

في الخطاب السياسي للثورة كانت مستخدمة في ذلك الوقت المبكر ولو أن الثورة يمكن أن تفهم كظاهرة ترجع أولاً إلى البيئة السياسية لماذا استغرقت أكثر من ثلاثين عاماً منذ ظهور الكلمات المحورية للثورة حتى بدأ ينهار النظام القديم؟ من جهة أخرى نجد أن فرانسوا فوريه يقول إن الثقافة السياسية المحددة للثورة قد تبلورت مؤخراً جداً، ربما كانت قد تأخرت حتى التجمع الانتخابي العام للولايات في 1788. بالرغم من من أننا نعرف الكثير ما لم نكن نعرفه من قبل عن طبيعة الثقافة السياسية في التنوير وخاصة في فرنسا فإنه يبدو أن الإجابات تبدو أبعد منالاً من أي وقت مضى لأن كل المجالات يُعاد تعريفها.

ومع هذا فإن جزءاً من المشكلة يمكن أن يرجع إلى المدخل الخطي المباشر الذي اتبع في النقاش، رؤية أن «الثورة» هي نقطة النهاية «للتنوير». كان هذا هو الوضع على وجه الخصوص في الحقبة التاريخية الجغرافية التي عرّفت التنوير كظاهرة فرنسية بصفة محددة. إلا أن أي شخص يتطلع إلى مجرى القرن الثامن عشر ككل يمكن بسهولة أن يرى أن هذه رؤية مخادعة. إن حقبة مسالمة تسمى «التنوير» لم تنته بفوران مفاجئ يسمى «الثورة». بالنسبة لمعظم أوروبا كان الأقرب للحقيقة أن نقول إن التنوير والثورة كانا يمضيان جنباً إلى جنب عبر معظم سني القرن. يمكن أيضاً للمرء أن يقول

إن التنوير ابتدأ مع الثورة التي حدثت في إنجلترا في 1688 والتي خلقت الظروف التي تولدت فيها الفلسفة التي ناقش بها جون لوك الفكر الجديد عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم. كان المتمردون على السلطة المستقرة وخاصة في النصف الثاني من القرن واسعي الانتشار، منذ 1760 والسنوات التالية شهد القرن الثامن عشر تمردات في أماكن بعيدة عن بعضها مثل جنيف في 1764 وكورسيكا التي من أجلها صاغ روسو مسودة جديدة للدستور (1720 و1760) المستعمرات البريطانية في شمال أميركا (1775 و1783). وأراضي النمسا الهولندية (1789). أطلق بالمير (Palmer) على هذه الإرهاصات مصطلح (الديموقراطية)[10]. ومع هذا فقد سبب هذا التصنيف خلافاً كبيراً حول مدى ما كانت عليه هذه الثورات، التي أُرّخ لها، من ثورية وديمقراطية. إن أراضي النمسا الهولندية على سبيل المثال كانت شديدة الاهتمام باسترداد العلاقة التاريخية مع ضاحية فيينا التي كانوا يرون أنها قد هددت «جوزف الثاني» من قبل. كما أنهم كانوا مهتمين أيضاً بخلق انفراج يسير في المشاركة السياسية.

في هذه الخلفية اعْتُبرت الثورة الأميركية، في الغالب،

---

(10) R.R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (2 vols., Princeton, 1956).

أنها المسرح الذي نستطيع فيه أن نرى كأحسن ما يكون الارتباط بين أفكار التنوير والتغيير العنيف للحكم. بدا أن الأميركيين، بكل تأكيد، يريدون أن يبعدوا نظاماً علمانياً جديداً (Novus ordo secularum). نظام جديد في العالم الجديد وليس عودة إلى الماضي المجيد. ولكن إلى أي مدى يمكن في الحقيقة أن نرى المستعمَرين الأميركيين مقودين بأفكار تنويرية محضة في نضالهم ضد الحكم البريطاني؟ من المؤكد أنه توجد عدة أسباب للكراهية بين المستعمرة والحكومة الأم حتى دون أن يكون للتنوير أي دور. بعد 1763 حاولت لندن أن تحول التكلفة المتزايدة للامبراطورية، والدين الهائل للحرب، الذي تراكم منذ 1754، على المستعمرات. وكان هذا يعني أن العلاقة السياسية بين المستعمرات الثلاث عشرة وبين لندن قد أصبحت تحت ضغط متزايد لأن المستعمرات تساءلت عن عدم تمثيلها في برلمان لندن الذي كان يثقل كاهلهم مجدداً بأعباء إضافية.

إلا أن الخلفية الفكرية التي غذت هذا الصراع كانت لها عدة مصادر مختلفة. الأفكار الدينية التطهرية التي تنادي بالخطيئة الأساسية للإنسان كانت يجري تداولها بصعوبة بالغة في الوقت نفسه الذي انتشرت فيه أفكار التنوير عن التقدم والتفاؤل والثقة في عقل الإنسان. كانت هذه الأفكار التنويرية أيضاً موجودة بقوة في المستعمرات بسبب الإحياء الديني أو

«اليقظة الكبرى» في العقدين الرابع والخامس من القرن الثامن عشر. عناصر أخرى في الفكر الأميركي سبقت التنوير خاصة النظام الجمهوري الذي نشأ في إطاره الكلاسيكي ودُعِّم بواسطة تأثير الإنسانيين المدنيين في عصر النهضة. يؤكد التفسير الأميركي للنظام الجمهوري على فضيلة المجتمع البسيط الذي يضم مواطنين مستقلين ملتزمين بمصلحة واحدة ويؤكد على استقلالية كل فرد. بينما يوجد هنا الكثير ما يمكن أن يكون قد لاقى قبولاً لدى روسو أن المُثُل العليا الأميركية قد سبقت تلك المُثُل التي تنتمي لجنيف بعدة سنوات. ومع هذا فإن الأميركيين اعتقدوا أيضاً أن المواطن والحكومة يجب أن يرتبطا بعقد. وهي فكرة شديدة الاقتراب مع ما نادى به «جون لوك» في اتفاقية في الحكومة المدنية (Two treatises of civil government) والذي رأى فيه الكثيرون أنه النتيجة الحقيقة للتنوير نفسه. هذه الفكرة عن العقد بحد ذاته مرت، مع هذا، بصعوبات عديدة في الوضع الأميركي. افترضت فكرة لوك عن العقد وجود مجتمع أفراده متساوون. . هل يمكن فعلاً أن يطبق هذا على المستعمرات الأميركية والتي كانت تقوم على تشغيل العبيد؟. كانت هذه واحدة من الصراعات المركزية في التنوير وقد رأينا كيف كان صعباً بالنسبة لرجال التنوير، حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يعيشون في مجتمعات العبيد، أن تمتد التداعيات المنطقية

للمساواة والحقوق الطبيعية إلى أولئك الذين صنفوهم «الآخر» (انظر الفصل الخامس والسادس والسابع). ربما يكون بسبب أن الثوار الأميركيين حاولوا وخلقوا نظاماً جديداً أنهم كانوا حريين بأن يكونوا مضرب المثل للمشاكل النهائية لأفكار التنوير إزاء التغيير. ربما وجد الثوار الأميركيون أنفسهم في النهاية يواجهون المشكلة نفسها التي واجهت الفرنسيين بعد ذلك بعشرين عاماً وهي مشكلة استحالة بناء نظام سياسي مؤسس على المساواة في الحقوق دون إعادة النظر في النظام الاجتماعي غير العادل. وربما ما تعلمنا إياه الثورة الأميركية هو أن خيوط التنوير كانت قوية في تمكين بعض الجماعات من التفكير في التغيير ولكنها أيضاً تعلمنا أنهم لم يكونوا بمستطيعين أن يتخطوا حدود التغيير الذي تخيلوا أنها ممكنة مستقبلاً بالنسبة للنظام الاجتماعي. هذا التناقض بين ما يفترض أنه دعم للحقوق العامة والاستبعاد الحقيقي لأعداد كبيرة من البشر من السماع بهذه الحقوق هو تناقض مركزي ومميز في فكر التنوير[11].

---

(11) Henry F. May, *Enlightenment in America* (New York, 1976), Golin Bonwich, *The American Revolution* (London, 1991), J.G.A. Pococke, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975).

من الواضح من خلال تأملنا للمثال الأميركي أننا قد نزيد المسألة غموضاً أكثر مما نجد لها حلاً إذا فكرنا في أن الرابطة بين التنوير والثورة تعني الثورة الفرنسية فقط. يجب ألا ننسى أن القرن الثامن عشر قبل 1789 لم يكن هو فقط الذي شهد عدة محاولات لتغيير الحكومات ولكنه كان أيضاً الوضع نفسه إذ حدثت في العقد الأخير من القرن الثامن عشر عدة محاولات عنيفة في بلاد أخرى خارج فرنسا لتغيير إما اتجاه سياسة الحكومة أو تغيير القائمين الفعليين على الحكم. عديد من هذه الانتفاضات كانت مهتمة بوضوح كبير بالصراع حول برامج التنوير في الحكومة وأنه كان من الممكن أن يقود هذه الانتفاضات إما معارضو التنوير أو مؤيدوه. في توسكانيا على سبيل المثال هبت سلسلة كاملة من الانتفاضات بعد رحيل الدوق العظيم «بيتر ليوبولد» الذي خلف أخاه «جوزف الثاني» كإمبراطور للنمسا. هذه هي الانتفاضات التي أطلق عليها تحيا ماريا (Viva Maria Riots) كما كانوا يرددون في هتافاتهم المدوية. وكانت هذه الانتفاضة قد أثارتها التيارات المعارضة للإصلاح الديني الذي خطط له بيتر ليوبولد والأسقف اليانسيني في توسكانيا بهدف وضع حد لمظاهر الأبهة والعظمة، والولاء الديني، وعدد العطلات الدينية، وثورة رجال النظام الديني خاصة أولئك الذين لم

يكن لهم عمل اجتماعي مفيد [12]. هدد المتمردون في المجر الجهود الخاصة للامبراطور جوزف من أجل تغيير العلاقة بين العبيد وأسياد الأرض ومن أجل تغيير العلاقة بين فيينا وبودابست. بعض الحكام أنفسهم كانوا قد نهجوا مساراً خارج إطار برامج التنوير للإصلاح في التسعينات من القرن الثامن عشر وقد تركوا تلك العناصر، من الصفوة ومن العاملين في خدمة الدولة الذين سبق وأن ساندوا هذه الإصلاحات، في وحدة وعزلة.

كانت هذه الجماعات هي قاعدة الدعم الفرنسي في عدة مناطق عندما بدأت جيوش الثورة الفرنسية تكوّن تجمعات جمهورية في هولندا وسويسرا ونابولي وشمال إيطاليا بعد 1792. استطاع العديد من هذه المناطق أن تقنع نفسها أن الارتباط بفرنسا هو الطريق الوحيد للحفاظ على برامج التنوير الإصلاحية. لم يرَ هؤلاء المعاصرون، على الأقل، انفصالاً بين التنوير والثورة في فرنسا. كون أن آمالهم في فرنسا كانت في الغالب في غير محلها، لم يغير من هذه الحقيقة كل هذا

---

(12) سرعان ما أصبحت هذه الانتفاضات أيضاً مرتبطة بالعداء للإصلاحات الاقتصادية لبيتر ليوبولد وبصفة خاصة ما يختص بتحرير تجارة الحبوب.. يمكن الرجوع إلى:

Gabriele Turi, *«Viva Maria» La reazione alle reforme Leopoldine 1796-1799* (Florence, 1969).

يعني أنه بمجرد أن نستبعد النموذج الخطي الذي رسمته الجغرافيا التاريخية القديمة لقرن التنوير ينتهي كارثياً بالثورة، نستطيع هكذا أن نرى أن العلاقة بين الاثنين كانت أكثر تعقيداً. كان التمرد والثورة يحدثان خلال كل مؤهل التنوير. بعض منها كان متضمناً في صميم التنوير نفسه والذي تمت البرهنة عليه بالمبالغة في تقدير قوة باسكال باولي (Pasquale Paoli) زعيم الحركة من أجل استقلال كورسيكا عن جمهورية جنوا الذي بدا في صورة المحارب الأسطوري ضد الاستبداد في عيون نخبة من المفكرين تتعدد هويتهم مثل دافيد هيوم وجان جاك روسو. حركات أخرى مثل انتفاضة فيفا ماريا في توسكانيا كانت تعارض برامج التنوير على طول الخط. لم يكن التنوير كله في حالة تصالح مع مفهوم الثورة. كان من الواضح، على سبيل المثال، أن كلمة «الثورة» بدأت في القرن الثامن عشر فقط تكتسب المعنى المقصود بها في القرن العشرين. وهكذا نجد أنه في التساؤل عن العلاقة بين التنوير والثورة يقع المرء في خطر وضع مصطلحات غير متسقة زمنياً وهكذا تُعرّف مشكلة بطريقة غير معروفة لدى معاصريها. بالنسبة لمعظم القرن الثامن عشر يبدو من البراهين التي نجدها في القواميس، ويبدو من استعراض استعمالاتها الحالية أن كلمة الثورة (Revolution) قد اكتسبت معناها الأصلي من الميكانيكا والفلم وكانت تعني ببساطة «الدوران دورة كاملة» أو «المدار المكتمل» كما في قولنا دورة الأرض

حـول الـشـمـس (The earth's revolution around the sun). كانت كلمة «الثورة» وخاصة في الجزء الأول من القرن تعني في سياق التعليق السياسي. . «تغيير يؤتى مرة أخرى بأوضاع سابقة». وكان هذا يتطابق جداً مع الأهداف المقدرة لمعظم الثورات قبل 1776 والتي كانت تسعى لأن تُعيد مجموعة من الأوضاع الفضلى والأصلية ولم تكن تسعى لخلق نظام جديد جذري. وبمرور السنين عبر القرن أصبحت كلمة الثورة تعني الضيق من النظام القائم أو أي مجموعة من التغيرات والأزمات. هذه هي الطريقة التي استعمل بها المصطلح في عديد من كتب التاريخ التي صدرت في القرن الثامن عشر وكانت عناوينها. . الثورات في بولندا (The revolution of Poland) أو الـثـورات فـي فـرنـسـا (The Revolution of France). بدأ مصطلح الثورة يقترب من معناه الحديث بعد تمرد المستعمرات الأميركية ضد الحكم البريطاني الذي بدأ في 1775. هذا التمرد بدا أنه يظهر لعديد من المعاصرين أنه كان من الممكن أن يبني نوعاً جديداً من الدولة. . جمهورية، علمانية، وقد تدعم هذا الانطباع عندما اتخذت المستعمرات الثلاثة عشر كلمات النظام العلماني الحديث (Novus ordu secularum) كشعار لمكاتباتها الفيدرالية وهو ما كان يعني «نظاماً علمانياً جديداً». كانت هذه الكلمات تعني أن هذه الثورة هي بعيدة عن أن تستعيد مجموعة من النظم السابقة، إنها في الحقيقة قد خلقت شيئاً جديداً تماماً وهو تغيير في

مجرى التاريخ و «نظام جديد»، كان هذا هو معنى الثورة الذي كان يجب أن تتلقنه فرنسا في 1789 وأن تلتقطه الحركات التالية من أجل التغيير[13].

مما يبدو أن المؤرخين قد أخذوا فقط بالمعنى الأخير الذي طرحه التنوير للثورة وهو ما يجعل من الربط بين التنوير والثورة مشكلة وذلك إذا فُهم من المعنى التأكيد على إمكانية إنتاج نظام سياسي يختلف جذرياً عن النظام البائد، كما أن هذا المعنى ساهم بقدر ضئيل في مشكلة .. «إلى أي حد..؟» وما هو نوع التغيير الذي رأى مفكرو التنوير أنه يمكن أن يتم من خلال إطار فكرتهم عن الثورة. بالتأكيد، ومع تقادم السنوات في القرن نجد أن فكرة كون الشؤون الإنسانية قد أحرزت تقدماً وليس سلسلة من إعادة ترتيب الأوضاع السابقة، قد بدأت تحتل موقع الصدارة، بعبارة أخرى، أصبحت الكناية السائدة عن التغيُّر التاريخي هي «سهم الزمن» وليس «عجلة الحظ» وهو ما كان يعتبر الإشارة المفضلة للتغير التاريخي في العصور الوسطى وعصر النهضة. أصبح التغير التاريخي موجهاً وليس دائرياً. وهكذا نجد أنه، على الأقل، بعض الظروف المؤهلة للقدرة على رؤية الابتعاد

(13) من أجل مناقشة وافية للمصطلح يمكن الاطلاع على:

K. M. Barker, *Inventing the French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1990), 203-23.

الجذري عن الماضي كانت موجودة بالتأكيد بنهاية التنوير وبسبب أفكار التنوير التقليدية مثل تلك الخاصة بـ «التقدم» ومع هذا فإن كون هذه العملية أبعد ما تكون عن الكمال يظهر من خلال الطريقة التي أنتجت بها الثورة في فرنسا، خاصة في ظل اليعاقبة، ذلك الخطاب الحماسي الذي وصم نفسه بكل من العودة إلى العصر الذهبي وبكونه أيضاً نظاماً جديداً للكينونة.. إنه انقطاع كامل عن العملية التاريخية السابقة.

ومع هذا فإن مفكري التنوير لم يكونوا أبداً بعيدين عن المشكلة التي رأينا أنها كانت في صميم مقال كانط عن التنوير (Essay on Enlightenment). إلى أي مدى؟ وبأي تداعيات يجب أن نسمح للأفكار أن تبلغ منتهى مقاصدها حتى تؤثر في إحداث تغيير في العالم؟ معظم المفكرين في فرنسا، كما سبق ورأينا، كانوا واضحين من حيث إنهم لم يكونوا يريدون للتنوير أن يتغلغل عميقاً جداً إلى الطبقات الدنيا من المجتمع خوفاً من أن يسبب هذا حدوث قلاقل اجتماعية. تلك المناطق من وسط أوروبا التي تحصنت بوعي تنويري اعتادت أن تزكي التغيير الاجتماعي وأن تضفي عليه الشرعية قد قامت بهذا الدور في إطار السعي إلى الاستقرار الدائم على المدى البعيد لكل من المجتمع والملكية. على سبيل المثال، نجد أن السياسة التعليمية في النمسا كانت تستهدف تحقيق نوع من القبول للواجبات المرتبطة بالوضع

الاجتماعي وليس لقبول الحراك الاجتماعي وكانت هذه العملية تتم بطريقة أقرب إلى العقلانية وتنأى عن الخرافة.

يبدو من هذا أن الملف الخاص بالعلاقة بين التنوير والثورة لا يزال مفتوحاً. لم يعد من الممكن أن ننظر إلى التنوير ببساطة وكأنه حركة من الأفكار التي كانت فرنسا مسرحها، والتي أنتجت هناك ثورة عنيفة إما لأنها تمادت في الإصلاح أو لأنها تمادت في التساؤلات. أو بطريقة بديلة لأن هذه الأفكار طرحت بدائل فكرية أمام السياسيين مما جعل الإصلاح المراد، لا يمكن أن يتم تحقيقه إلا بالسبل الثورية والعنيفة. ولا يمكننا بالرغم من أعمال دارنتون وآخرين أن نصادق بالكامل على بعض الأطروحات التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر من حيث إن قراءة أعمال الفلاسفة كانت تضعف بالضرورة من الوفاق الفكري والاجتماعي الذي كان يدعم الملكية. من الصعب أن نزعم عن أي كتاب أن قراءه يمكن أن يتحركوا فوراً للانتفاضة ضد القوى المهيمنة. ومن الصواب أيضاً أن نؤكد على أن القراء لا يلتقطون رسالة مفردة أحادية من بين كل ما يقرأونه. كل رسالة مقروءة يمكن أن تُفسر بعدة طرق من قبل القُراء، بعض هذه التفسيرات إن لم يكن العديد منها لم يكن مقصوداً من قِبل الكاتب ومن المحتمل أيضاً أن نمو حركة الكتب والمنشورات ذات الميول النقدية بدءاً من الهجوم الفاضح على العائلة المالكة مروراً بجذب الانتباه إلى المدارس

النسائية[14]. حتى التعليقات الجادة لكل من فولتير وروسو أو رينال. كل هذا يمكن جزئياً أن يكون تسجيلاً أو نتيجة لمجموعة من الأوضاع التي كانت قائمة فعلاً وليست سبباً لها. إن المشاكل السياسية والمالية الحقيقية للملكية في فرنسا، وتداعي قدرتها على التأثير على الصفوة أو تحريكهم، الخور في قوة البلاط والولاء الملكي، حتى إنهما لم يعودا قادرين على تحريك رموز الملكية المسيحية القوية، يمكن أن يكون هذا هو ما مهّد لصعود النقد التنويري ولم يكن بحال نتيجة له وبناء على ما سبق وقيل فإنه من غير الممكن أن نشك في أن ظهور المد النقدي ضد الملكية يمكن ولو بالكاد أن يفشل في أن يضعف من سطوتها (الملكية) على عقول وقلوب الجماهير، ومما له أهمية خاصة هنا أنه على الأقل في فرنسا، كانت الهجمات متوالية على الاعتقاد الديني، وهو الاعتقاد الذي استندت إليه الأسس الفكرية للملكية. وقد أظهرت إجراءات لويس السادس عشر بعد 1789 أنه كان على وعي كاف به. ومع هذا يأتي سؤال جد مختلف.. يُعنى بما يمكن أن يحدث.. لو أن التنوير أسهم في إلهاب الثورة

---

(14) مثلاً:

Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkely, los Angeles and London, 1992), *The Invention of Pornography* (New York, 1993).

في فرنسا عن طريق إضعاف الارتباط، خاصة بين صفوة المجتمع وبين العرش والكنيسة فإن تأثيره يكون قد سبب بالضرورة عنف الحقبة اليعقوبية من الثورة وهي حقبة يرى فيها غالبية المعلقين على القرن التاسع عشر أنها كانت قلب الخبرة الثورية. وعقب هذا السؤال نجد سؤالاً آخر هو حتى الآن أبعد من أن نجد له إجابة.. هل كانت الثورة الفرنسية حركة واحدة، أم أنها كانت عدة مراحل ثورية منفصلة؟ لا يزال هذا الملف أيضاً مفتوحاً. قال رينهارد كوسيلك مؤخراً جداً، في كتابه النقد والأزمة (Critique and Crises) إن التناقضات الداخلية في التنوير في وسط أوروبا وبصفة خاصة في بروسيا هي التي أدت إلى خلق الموقف الثوري[15]. بينما جرت محاولة للإصلاح، كما سبق ورأينا، بما يتفق مع بعض أفكار التنوير على وجه الخصوص مثل المساواة والعقلانية (الفصل الثالث والفصل السابع) فإن النظم الملكية كانت مستمرة في التأكيد على موقعها المدعم بالحقوق الإلهية وبالنواهي الدينية. في الوقت نفسه كان عدة ملوك، وبصفة خاصة جوزف الثاني وفريدريك العظيم، قد تخلصوا من قدر كبير من الاحتفالات الملكية التي كانت قد تأسست من قبل

---

(15) Reinhard Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogens of Modern Society* (Oxford, New York and Hamburg, 1988).

أسلافهم بغرض خلق نظام رمزي يركز على شخص الملك. كان من الصعب التوفيق بين التقاليدِ والابتكار، العقلانية، العالمية، والتدخل الشخصي في الملكية. ويقول كوسيلك إن أفكار التنوير أنتجت موقفاً أصبح التناقض فيه شديداً حتى إنه سبّب شللاً في تطور الملكية لدرجة أن أي تغيير آخر أو إصلاح لم يكن من الممكن إنجازه إلا بالتخلص من قواعد الملكية نفسها. تلقى هذه الأطروحة أيضاً دعماً من بعض المعلقين المعاصرين. ومن ناحية أخرى نجد أن هذه القضية أيضاً لا يوجد عليها دليل. من يدري بما كان ممكناً أن يحدث لو أن انتفاضة الثورة في فرنسا لم تؤدِ إلى الإحساس بعدم الاستقرار العام في أوروبا التي هونت من قدر برامج الإصلاح؟ ولا يمكن أيضاً الزعم بأنه كان مستحيلاً أن تتمكن النظم الملكية نفسها من الاستمرار في التطور في الاتجاه نفسه بحيث تتجاوز تدريجياً التناقضات بين رواسخها التقليدية والمقدسة وبين برامج الإصلاح العقلاني. إن مقولة كوسيلك، بأسلوب آخر مصوغة بطريقة تجعل الإجابة عنها مستحيلة.

ولا يمكن نسيان مدى المعارضة الاجتماعية للإصلاح التنويري. انتفاضة فيفا ماريا في توسكانيا، القلاقل الحضرية في هولندا النمساوية في 1789، مقاومة ملاك الأراضي والتي أوشكت أن تتحول إلى تمرد مسلح في المجر. كل هذا يظهر أنه بغض النظر عن كونها أفضت إلى الثورة لأنها كانت الوسيلة الوحيدة أمام السياسات التنويرية عند وقوفها إزاء

الأسس التقليدية للنظام القديم فإنه كان ممكناً على الأرجح أن ينتهي التنوير في وسط أوروبا بالانتفاضات التقليدية ضد السياسات المستنيرة ومن أجل استعادة الأوضاع التي كانت سائدة من قبل.

إجمالاً.. كثير مما يقال عن العلاقة بين التنوير والثورة ظهر من خلال النظرية التاريخية الجغرافية التي سجلتها الثورة الفرنسية وبصفة خاصة في أكثر فتراتها عنفاً (اليعقوبية) من 1792ـ1794. وقد فشلت في أن تأخذ بعين الاعتبار التزامن بين التنوير والثورة في أوروبا وفي المستعمرات البريطانية في شمال أميركا. حدود التغيير والنقد كانت محل اختبار دائم من داخل التنوير نفسه. وقد فشلت هذه المقولة أيضاً في التأكيد بدرجة مُرْضية على الاختلافات في الممارسة وفي توجه التنوير في المناطق المختلفة من أوروبا. كما أنها قللت من قدر عدد من الانتفاضات في نهاية القرن والتي لم تكن «حركات تنويرية محبطة» كما يقول كوسيلك أو «حركات تنويرية تحولت إلى إرهاب ثوري» كما يمكن أن يقول المؤرخون ذوو النزعة اليمينية ولكنها كانت حركات حقيقية ضد سياسات التنوير من قبل قطاعات لها وزنها في المجتمع.

في النهاية ربما يمكننا أن نقول إن التنوير لم يشكل حاجزاً كبيراً، في فرنسا ولا في الدول الأخرى، يحول دون صعود المد النقدي للوضع القائم (Status quo) وكثيراً منه

كان من داخل الطبقة الحاكمة نفسها. وبالطبع لم يكن نقد القوى الكائنة تجربة جديدة في التاريخ الأوروبي. ولكن ما أسهم به التنوير لم يكن فقط عدداً من الطرق الجديدة غير التقليدية مثل تعريف أو إضفاء الشرعية على القوى من خلال أفكار مثل القانون الطبيعي (Natural Law) و العقل (Reason) وما إلى ذلك. لقد سبب التنوير أيضاً تحريك قطاعات من المجتمع للمساهمة في تكوين الرأي العام الذي سبق وأن كانت حدوده تتطلب خبطاً دقيقاً إن لم يكن من المقدر له أن يخلخل النظام الاجتماعي والسياسي كما اتضح في الفصل الثاني. كان التنوير أكثر كفاءة في خلق علاقات جديدة بين الصفوة وفي تجميع قطاعات منهم في أشكال جديدة مؤسسة على الأفكار أكثر من قدرته على الوصول إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا. ربما كان في إعادة تعريف من هم الصفوة! وإعادة تحريكهم وعلاقتهم بالمصادر التقليدية للقوة وفي الطبيعة الخاصة للأفكار التي ناقشتها أن التنوير بينما كان يُشكل الرأي العام خلق أيضاً من الأوضاع ما سمح للثورة أن تحدث حال توافر العوامل الصحيحة أو تحت الضغوط السياسية. في النهاية كان اهتمام «كانط» بالأثر الفوضوي للتنوير مشكلة في صميم اهتمامات هذا الكتاب، وربما كان لهذا الاهتمام ما يبرره.

2005 /5 /31

مختصر السيرة الذاتية
للشخصيات التي جاء ذكرها في الكتاب

1 ـ داليمبيرت (d'Alembert 1387-1717)

جان لي روند داليمبيرت (Jean le Rond) هو الابن غير الشرعي لـ كلودين دي تنسين الكاتبة وصاحبة الصالون الأدبي. ذاعت شهرته سريعاً في الرياضيات. كان عضواً في صالون مدام جيوفرين ومدام دي ديفاند حيث كان لقاؤه الأول مع جولي دي ليسبيناس (Julie de Lespinasse) والتي دام حبه لها مدى حياته. اشترك مع ديدرو في تحربر الانسيكلوبيديا (Encyclopédia). كما كتب الخطاب الأولي (Preliminary Discourse) وهو انطباع هام عن الطبيعة وتنظيم المعرفة. كتب حوالى 1400 مقال في الانسيكلوبيديا وهي التي قادته إلى الاختلاف مع روسو والموسيقي رامو (Rameau) بعد 1758 سمح لديدرو بالقيام منفرداً بتحرير الانسيكلوبيديا وبدأ في كتابة النقد الموسيقي والأدبي. في 1779 أصبح الأمين العام للأكاديمية الملكية للعلوم في

بـــاريـــس (Royal Academy of Sceince of Paris). كـــان اليمبيرت دائماً يُرى باعتباره واحداً من أواخر المفكرين القادرين على الإسهام في فروع المعرفة كافة.

2 ـ بيكاريا (Beccaria 1794-1738)

سيزار بيكاريا أكثر ما يُعرّفه أنه هو كاتب رائعة (Dei Delitti e delle Pene) التي كان لها وقع كبير على فكر التنوير في مجال القانون والجريمة وعقوبة الإعدام التي هجاها في عمله، مثلها مثل التعذيب في رحاب العدالة وكذلك العدالة البديهية وغير الموضوعية. قام كتابه بعلمنة فكرة العقاب والتي قال عنها إنها كانت آلية دفاعية ذاتية ضرورية من آليات الكيان الاجتماعي وليست عقاباً يوقعه العذاب الإلهي لقاء الخطيئة . ترك عمله قليلاً من دواعي كيفية إقناع الحكومات لكي تغير نظم قوانين الجريمة ومع هذا فقد تمت ترجمته على مدى واسع وكان له تأثير كبير على الممارسة وخاصة في الدول الصغرى مثل توسكانيا وحتى في فرنسا حيث بدأ منع التعذيب في ساحة القضاء اعتباراً من ثمانينات القرن الثامن عشر.

3 ـ بيوفون (Buffon 1788-1707)

كونت دي بيوفون جورج لويس ديكليرك وُلِد في مونتبارد

من أسرة ذات شأن عالٍ تمتلك مكتباً للاستشارات القانونية. بعد جولة هامة في إيطاليا استقر للسكن في باريس وكان عضواً في كل من الأكاديمية الفرنسية وأكاديمية العلوم. يرجع تأثيره على التنوير إلى كتاباته في «التاريخ الطبيعي العام والخاص» (Histoire naturelle generale et particuliere) والذي يقع في خمسة عشر جزءاً (1749ـ1767). رأى بيوفون أن للطبيعة تاريخاً أبعد كثيراً مما هو مذكور زمنياً في الكتاب المقدس وقد كان أقرب إلى تصديق فكرة كون الأنواع يمكن أن تتغير بمرور الزمن. هذه الآراء بالإضافة إلى تدعيمه الضمني لفكرة كون الإنسان جزءاً لا يتجزأ من النظام الطبيعي أدت إلى اتهامه من قبل كلية اللاهوت في باريس في 1749. بصفته مديراً للحديقة الملكية أو الحدائق النباتية لعب بوفون أيضاً دوراً مهماً في تيسير اطلاع العامة على معلومات التاريخ الطبيعي.

4 ـ كاثرين الثانية (Catherine II 1796-1729)

امبراطورة روسيا في الفترة من 1762 وحتى 1796 كانت متأثرة بفولتير ومونتسكيو والانسيكلوبيديا وكانت لها علاقاتها بكل من فولتير وديدرو وبمدام جيوفريه صاحبة الصالون. حاولت أن تضفي الطابع الأوروبي على روسيا إلا أن علاقتها بالتنوير كانت غالباً موضع تساؤل لأنها كانت

بطريقة منظمة تناصر النبلاء، أكثرت من عدد العبيد بصفة دائمة. انتصاراتها والأراضي التي ضمتها على حساب تركيا وبولندا يبدو أن أثرها كان ضئيلاً على الدعم التنويري العام للعلاقات الدولية السلمية. ومع كل هذا فقد كانت سمعتها حسنة بين الفلاسفة وقد استقر ديدرو لوقت قصير في بلاطها ولكنه حرم من الكنيسة بسرعة. ربما كانت كاثرين أكثر ما تكون تأثراً بمفكري التنوير في مشروعها لإصدار تشريع القانون الموحد لروسيا.

5 ـ ديدرو (Diderot 1784-1713)

دينيس ديدرو حقق شهرة واسعة في حياته باعتباره مشاركاً في تحرير الأنسيكلوبيديا وبصفة أقل باعتباره كاتباً مسرحياً وناقداً فنياً وكذلك معلقاً على المواضيع الجارية وكانت كل هذه الوظائف بالطبع غير منفصلة عن بعضها البعض. عدد آخر من الأعمال عُرف بها بعد وفاته مثل ملحق علـى رحـلـة بـوجـانـفـيـل Supplément au voyage de Bougainville) والذي صدر في 1796. وقد نشأ ديدرو في أسرة من الحرفيين وأصحاب الورش الصغيرة في الضواحي وكانوا مؤمنين تقليديين. ولما رفض الحياة الدينية بدأ يتكسب معيشته من عمله في مكتب محام، كاتب، مدرس خصوصي حتى تزوج في 1743. رفض ديدرو سريعاً الإيمان بوجود اللّه

المشخص وبديلاً عن هذا رأى الطبيعة نفسها والمادة مليئتين بالطاقة وفي حالة تحولات دائبة وفي تناقض ظاهري لما كان يضمره من إيمان بالحتمية. اعتنق ديدرو أيضاً الأخلاق العلمانية التي تحث على الأريحية والفضيلة المدنية كما أنه رفض كل ما كان يعتبره من المسلمات الاجتماعية ضد الكبت الجنسي والبغاء. في 1773ـ1774 زار روسيا مدعواً من الامبراطورة كاثرين ولكنه ترك البلاط وقد تجرد من كل الأوهام. كثير من أفكار ديدرو قد نوقشت أيضاً في كتاباته الضخمة.

6 ـ فريدريك الثاني (Fredrick II 1712-1686)

ملك بروسيا بعد حياة اتسمت بالصعوبة في بواكيرها خلف أباه كملك في 1740 وفي هذه السنة ضم إلى نفوذه مقاطعة سيليسيا (Silesia) الثرية من النمسا وهكذا أقحم أوروبا في حرب الخلافة في النمسا. في 1756 أدت عدوانيته مرة أخرى إلى إشعال الصراع الدولي الذي عرف بحرب السنوات السبع ولعب دوراً سياسياً في تقسيم بولندا في 1773. خلال فترة توليه الحكم حدث الاعتدال الاقتصادي في بروسيا بينما تصاعدت قوة الطبقة الأرستقراطية وبقي نظام العبودية. أحاط فريدريك نفسه بمجموعة من الفلاسفة مثل لامتيري وماركيز أرجينز وموبيرتويه والذين كلفهم بإدارة الأكاديمية الجديدة للعلوم في برلين. زاره فولتير

في 1750. كتب فريديريك نفسه كثيراً عن حياته وزمانه، وكتابات أخرى عامة عن السياسة والملك وهي من الأعمال التي أعجب بها الفيلسوف جرم وأدانها ديدرو في كتابه صفحات ضد الطغيان (Page contre un tyran) الذي صدر في 1771.

7 ـ هيردر (Herder 1803-1744)

وُلِد في شرق بروسيا لأسرة متدينة ألبانية وأصبح تلميذاً لأيمانويل كانط في جامعة كونغسبرغ (Konugsberg) بعد تخرجه في 1767 استقل بمعاشه في ريجا (Riga) ونشر كتابه قصاصات في الأدب الألماني الحديث (Fragments on a New German Literature) حيث نادى بأدب ألماني مستقل. في 1769 سافر إلى فرنسا وبعودته إلى ألمانيا التقى ليسينج في هامبورغ وأصبح متحدثاً باسم البلاط للكونت شومبرغ ليب في 1774. أصدر كتابه فلسفة أخرى للتاريخ (Another Philosophy of History) والذي ناقش كل من فكرتي الكونية والعقلانية. في 1776 ذهب إلى ويمار حيث قابل غوته ونشر في الشعر العبري أفكاره عن فلسفة التاريخ البشري (1789ـ1791). وقد أُعيد النظر في بعض من هذه الأفكار تحت ضغط الثورة الفرنسية إذ أصدر عمله خطابات في تقدم البشرية (Letters on the Progress of humanity) في 1793.

8 ـ هولباخ (Holbach 17893-1723)

من أصل سويسري. نجح في الأعمال المالية في باريس وجمع من حوله مجموعة ضمت داليمبرت (D'Alembert) وديدرو (Diderot) وبوفون (Buffon) ورينال (Raynal) وروسو (Rousseau). هاجم الديانة المنظمة ونادى بالحقيقة الوحيدة في العالم المادي. كثير من أعماله نشر سرياً هرباً من الرقابة ولكنه كتب أيضاً مقالات للانسيكلوبيديا في الدين وعلوم الأرض. كتابه الصادر في 1770 نظّم الطبيعة (Système de la Nature) كان أكثر أعماله شهرة وهوجم من قبل فولتير وفريدريك الثاني ملك بروسيا.

9 ـ كانط (Kant 1804-1724)

إيمانويل كانط نما في خلفية ربانية شديدة في بروسيا بعد أن درس في جامعة كونغسبرغ (Konigsburg) أصبح أستاذاً للرياضيات والفلسفة هناك في 1756. تأثر كانط بـ داليمبرت (D'Alembert) وبـ روسو (Rousseau) وكذلك بالفيلسوف الإسكتلندي دافيد هيوم (David Hume). أكثر أعماله شهرة نقد العقل المطلق (Critique of Pure Reason) ظهر في 1783. وفي 1784 شارك في المسابقة التي رصدت لها الجوائز من أجل الإجابة عن سؤال «ما هو التنوير؟» وفي

1795 نشر كتابه مشروع من أجل السلام المطرد (Project for Perpetual Peace). بالرغم من أن انطباعات كانط عن قواعد العقلانية مستمدة من رفض لوك (Locke) للأفكار المسلم بها والموروثة إلا أنه تساءل عما إذا كان العقل أو الروح يمكن أن يكونا تلقائيين أو مستقلين عن الانطباعات الواردة إليهما عبر الحواس.

10 ـ لو ماتريبه (La Mettrie 1751-1709)

جوليان أوفروي دي لوماتريبه وُلِد في كان (Caen) وتعلم على يد اليسوعيين. درس الطب في ليدن (Leiden) حيث كان تلميذاً لبورهاف (Boerhave). هذه الدراسة الطبية قادته إلى موقف مادي تأكد في 1747 عندما أصدر الإنسان الآلة (L'homme Machine). وفي 1748 في كتابه خطاب عن السعادة (Discourse on happiness). كان لو ماتريبه شديد التأثر بالفلسفة الأبيقورية والتي أصدر عنها تحليلاً في 1750. وهذه الآراء جعلته موضع كراهية من الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء. وكان لو ماتريبه قد أجبر على مغادرة ليدن إلى برلين حيث رحب به فردريك الثاني. لم تكن معظم الآراء الفلسفية في صفه حيث إن فكره كان باتجاه ضد التفاؤل المفرط وباتجاه فكرة أن الأخلاق منشأ طبيعي بصورة ما ولهذا فهي فطرية.

11 ـ لوك (Locke 1704-1637)

جون لوك هو كاتب مقالة في الفهم البشري (Essay Concerning Human Understanding) في 1690 وهو واحد من الشخصيات المحورية في بداية التنوير. كان هذا العمل ذا أهمية أساسية إذ إنه نقد قانون ديكارت القائل بالأفكار الفطرية وهكذا فتح الباب أمام كثير من الأفكار اللاحقة لكل من هيوم (Hume) وكانديلاك (Condillac) وكانط (Kant) وآخرين في معنى الذكاء البشري. كان لوك أيضاً يعتبر رائداً في النضال من أجل التسامح الديني بعد عمله خطابات في التسامح (Letters on Toleration) في 1689. وكذلك معقولية المسيحية (Reasonableness of Christianty) في 1695. كان تأثير لوك على فولتير بالغ القوة كما كان تأثيره على روسو والذي كان عمله إميل في التعليم (Emile ou de l'éducation) 1762 متأثراً بكتابه أفكار عن التعليم (Thoughts Concerning Education) في 1693. وقد كسب التنوير أيضاً من كتابه المقالة الثانية عن الحكومة المدنية (Second Treatise on Civil Government) وكانت قواعد التفكير فيها قائمة على فكرة الطبيعة التعاقدية للمجتمع والحكومة.

12 ـ مندلسون (Mendelssohn 1786-1729)

موسيه مندلسون وهو جد المؤلف الموسيقي مندلسون وهو أول يهودي ذو شأن يتدخل في التنوير وقد استفاد من مناخ التسامح الديني الذي دعمه فريدريك الثاني لكي يكون حلقة ثقافية ولكي ينشر على مدى متسع بينما كان في الوقت نفسه يؤلف العديد مما يتضمن تعليقاً قيماً على (Mamonides). شارك مندلسون في السجال المعاصر عن التسامح الديني وعن الانعزال اليهودي بالرغم من إصراره على التعدد الثقافي والنأي عن الأحادية. شارك في سجال 1784 عن تعريف التنوير وكتب كثيراً عن التقشف (Aesthetics). تظهر أعمال مندلسون قدرة النقاش التنويري على تحريك المفكرين عبر الخطوط الدينية والعرقية.

13 ـ مونتسكيو (Montesquieu 1755-1689)

شارل لويس مونتسكيو كان عضواً من أسرة بارزة ضمن صفوة النبلاء الشرعية في فرنسا وكان نفسه رئيساً للبرلمان أو بلاط الالتماسات الملكي لبوردو (Bordeaux) ابتداء من 1721. شهد عام 1721 ظهور عمله الكبير الأول الخطابات الفارسية (The Persan Letters)، هجاء معاهد فرنسا كما أنه أظهر رؤية أقل مثالية عن الشرق أقل مما كان معتاداً. روح

القوانين «The spirit of Laws» (Esprit des lois) 1748 كان أيضاً من أكثر الكتب مبيعاً وترجم إلى عدة لغات وهو واحد من أكثر كتب التنوير انتشاراً وخاصة بعد أن استدعى الهجوم من الكنيسة ووضع في الدليل في 1751. ينادي مونتسكيو بحتمية وجود عدة نظم للحكومات بسبب الظروف الجغرافية والتاريخ والامتداد والأساس الأخلاقي للسكان.

14 ـ نيوتن (Newton 1727-1642)

ايزاك نيوتن عرف باستمرار أنه مؤسس علم دراسات الكون بعد أن ظهرت نظرية التجاذب العام أو الجاذبية في كتابه الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica) في 1687. نيوتن الذي كان زميلاً لكلية ترنتي وكامبريدج وأستاذاً لـ (Royal Mint) واصل البحث الأساسي في البصريات وكان يعرف غالباً وبصفة خاصة في أوروبا كمثال للبحث العقلاني الأفريقي مع هذا عمل نيوتن أيضاً في المشاكل الكيميائية وفي تفسير الأرقام التي جاءت بالنبوءات بالكتاب المقدس.

15 ـ كويزناي (Quesnay 1774-1694)

فرانسوا كويزناي بعد حياة مبكرة صاخبة أصبح كويزناي

جراحاً موظفاً من قبل دوق فيليردي (Due de Villeroy) ثم من قبل لويس الخامس عشر(Louis XV). أصبح محل إقامته في فيرساي مكاناً لالتقاء ديدرو (Diderot) وتيرجو (Tirgot) وميرابو (Mirabeau). يرتبط أكثر ما يرتبط بالنظرية الاقتصادية الجديدة التي يطلق عليها (الفيزيوقراطية) والتي نوقشت في المقالة التي كتبها في الانسيكلوبيديا. ترى الفيزيوقراطية أن الأرض هي المصدر الوحيد للثراء وتحفز الملكية القوية لكي تضمن عملية حرية السوق في كل من الأراضي والمنتجات الزراعية. العمل الكبير لكينزي هو القانون الطبيعي (Droit Naturel) الذي صدر في 1765 وكذلك عمله (Maximes generales du gouvernment économique d'un royaume agricale) والذي صدر في السنة نفسها. وقد أثرت نظرياته أيضاً على كارل ماركس.

16 ـ رينال (Raynal 1796-1713)

غيوم توماس آبي رينال كان قسيساً من الفئة المتواضعة وحتى سنة 1750 كان يتكسب من إعطاء الدروس ومن الكتابة في الصحف وكان نشر كتابه المقدمات الأدبية (Anecdotes Littéraires) في 1750 قد حفظ لرينال مكاناً متقدماً ضمن المثقفين في باريس. وفي 1770 أصدر كتابه

الذي ترجع إليه شهرته الحديثة وهو التاريخ الفلسفي والسياسي للاستقرار والتجارة للأوروبيين في الهندين (Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes). وهو واحد من أضخم كتب تاريخ الاستعمار الأوروبي ويشمل كماً هائلاً من المعلومات الجغرافية والاقتصادية كما أنه يشتمل على دعوة من أجل أخلاقيات التجارة ورذيلة العبودية. هذا الكتاب الذي أنتج بمساعدة ديدرو سبب هذه الشهرة لرينال حتى إنه ترك باريس إلى الضواحي لكي يتجنب متاعب الشهرة وكان معارضاً للثورة الفرنسية.

17 ـ روسو (Rousseau 1778-1712)

جاك جاك روسو وُلِد في جنيف حيث قام أبوه على تربيته وكان صانعاً للساعات. بمغادرته لجنيف دخل في عالم الغوغاء وتحول إلى الكاثوليكية في تورين (Turin) وأصبح مرتبطاً بمدام دي وارين (Mme de Warens) وكذلك بشامبيري (Chambery) في المدة من 1736 إلى 1738. ركز في هذه الفترة على الموسيقى حتى وصل إلى باريس في 1742 وأصبح صديقاً لديدرو. شهدت الأربعينات حركته السريعة باتجاه الكتابة وقد بدأ بمقالات للانسيكلوبيديا. في 1750 نالت مقالته خطاب عن العلم والفنون (Discours sur les

(Sciences et les Arts جائزة المسابقة التي أجرتها جامعة ديجون (Dijon)، والتي أعقبها في 1755 كتابه خطاب عن أصل الظلم بين الناس (Discours sur L'origine de l'inégalite parmi les Hommes) وقد تلا ذلك الخلاف مع كل من فولتير وديدرو. من أعماله الكبرى الأخرى روايته (Julie et la Nouvelle Héloise) وكذلك رواية إميل أو التعليم (Emile ou de l'éducation) وكذلك في العقد الاجتماعي (Du contrat social) في 1762. سيرته الذاتية كما كتبها الاعترافات (Confessions) ظهرت بعد وفاته فيما بين 1782 و1788. تأثيره وبصفة خاصة ما جاء في كتابه "العقد الاجتماعي" ازداد حقيقة أثناء الثورة الفرنسية.

18 ـ تيرجو (Tergot 1781-1727)

آن روبرت جاك تيرغو بدأ حياته الوظيفية كموظف كتابي في برلمان باريس وشارك في الانسيكلوبيديا بمقالات أساساً في الاقتصاد. أصبح مراقباً أو الحاكم الملكي المدني لمناطق ليموزيه في 1761. ووزيراً للمالية من 1774ـ1776. وهو واحد من مفكري التنوير القليلين الذي شغل منصباً مرموقاً في فرنسا. أفكاره الاقتصادية شابهت كثيراً تلك الأفكار «الفيزيوقراطية» التي نادى بها كويزناي إلا أنه كان متأثراً أيضاً بآدم سميث (Adam Smith) وقد تدهور وضعه الوظيفي في

الحكومة بسبب دعمه لسياسة السوق الحرة في القمح التي أدت إلى ارتفاع الأسعار مما سبب احتجاجات عبر كل بلاد فرنسا. حرب المجاعة (Guerre des Farines) في 1775 كان أيضاً يعارض وجود النفايات المهنية الصغيرة والتي رأى أنها قيود على التجارة الحرة.

19 ـ فولتير (Voltaire 1778-1694)

فرانسوا ماري ارويه فولتير كان واحداً من الشخصيات الهامة في التنوير بسبب طول حياته وإنتاجه الغزير وقدرته على تحريك الرأي العام وكذلك بسبب علاقاته بالعظماء. وُلِد في عائلة تعمل بالقانون وتعلم على أيدي اليسوعيين وبسرعة قدم للعمل في البلاط وبدأ عمله الأدبي بالكتابة الدرامية ونجح في إقامة هامة في إنجلترا (1726ـ1729) وتحول إلى الكتابة عن التاريخ في كتابه شارلز الثاني عشر (Charles XII) الذي صدر في 1731 وكذلك إلى التعليق السياسي في كتابه خطابات إنجليزية (Lettres Anglaises) في 1734 وبواسطة مدام بومبادور أصبح مؤرخاً للبلاط. ودُعي إلى برلين من قبل فريدريك الثاني 1750ـ1753. استعمل مكانته لكي ينقذ حياته وسمعة العائلات في كالي وسيفرين وأصدر في 1763 كتابه كتابات في التسامح (Treatise on toleration).

ثبت بتسلسل الأحداث التاريخية

1686 ـ الألماني التقوي أوغست فرانك (1663ـ1727) يفتتح دراسات للكتاب المقدس في ليبزيغ.
ـ تشارلز دوق لوران يستولي على بودا من تركيا.

1687 اسحق نيوتن يصدر: الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica).

1688 تجليس جيمس الثاني ملكاً لإنجلترا.

1689 جون لوك يصدر: رسائل في التسامح (Letters on Toleration).

1690 جون لوك يصدر: دراسة تختص بالفهم البشري (An Essay concerning Human Understanding).

1691 تكوين شركة الهند الشرقية الجديدة في إنجلترا.

1693 جون لوك يصدر: أفكار تختص بالتعليم (Thoughts Concerning Education).

1694 ـ تأسيس بنك إنجلترا.
ـ مولد فولتير.

1695 جون لوك يصدر: معقولية المسيحية (The Reasonableness of Christianity).

1697 «بيتر العظيم» يسافر إلى بروسيا وهولندا وإنجلترا وفيينا لدراسة التكنولوجيا والفكر الأوروبي.

1702 تأسيس شركة (Asiento Guenia) ـ «لتجارة الرقيق بين أفريقيا وأميركا».

1704 اسحقن نيوتن يصدر: البصريات (Optics).

1707 ـ اتحاد سياسي وقانوني بين إنجلترا واسكتلندا.

ـ مولد ليناوس.

1709 أول قانون لنسخ المطبوعات في إنجلترا.

1713 ـ رئيس دير سانت بيير يصدر: مشروع من أجل السلام الدائم (Projet pour la paix perpétuelle).

ـ انتهاء حرب الخلافة في أسبانيا بعقد «صلح أوتريخت».

1715 وفاة لويس الرابع عشر في فرنسا ويخلفه حفيده العظيم لويس الخامس عشر تحت وصاية دوق أورليانز.

1716 أول شركة للممثلين الإنجليز تظهر في شمال أميركا في ويليامزبيرغ وفيرجينيا.

1717 ـ التطعيم ضد الجدري الذي دخل إلى إنجلترا من

تركيا عن طريق الليدي ماري وورتلي مونتاغو (1762ـ1690).

ـ انعقاد أول محفل ماسوني في لندن.

1718 تأسيس جامعة «يال» في نيوهافين، كونيكتيكت، نيواورليانز.

1719 دانيل دينو يؤلف: روبنسون كروزو (Robinson Crusoe).

1721 ـ مونتسكيو يصدر: رسائل شخصية (Lettres Persanes) وباخ يؤلف: «كونشرتو براندنبرغ».

ـ خدمة بريدية منتظمة بين لندن ونيوانجلند.

1722 دانييل دينو يؤلف: «مول فلاندرز(Moll Flanders).

1723 ـ لودوفيكو أنطونيو موراتوري يصدر: (Rerum italicarum scriptiones) في 28 جزءاً من وثائق العصور الوسطى.

ـ نهاية الوصاية على حكم لويس الخامس عشر في فرنسا.

ـ باخ يؤلف: آلام سان جون (St. John's Passion).

1724 ـ تأسيس كراسي أستاذيه للتاريخ الحديث في أوكسفورد وكامبريدج.

ـ افتتاح بورصة باريس للعملات.

1725 ـ تأسيس أكاديمية بيتسبيرغ للعلوم وكذلك تأسيس أوبرا براغ.
فيكو يصدر: قواعد علم جديد (Principls of a New Science).

1727 ـ تأسيس الجمعية الفلسفية الأميركية في فيلادلفيا.
ـ وفاة إسحاق نيوتن.

1728 يصدر أفرايم شامبر: موسوعة عالمية للفنون والعلوم (Encyclopédia or A Universal Dictionary of Arts and Science).

1729 ـ باخ يؤلف: آلام سان ماثيو (St. Matthew's Passion).
ـ ترجمة كتاب نيوتن الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية إلى الإنجليزية.

1730 تأسيس الميثودية في أوكسفورد على يد جون وشارلز ويسلي.

1731 ـ رئيس دير بريفوست يصدر: (Manon Lescaut).
ـ فولتير يصدر تاريخ: شارلز الثاني عشر (History of Charles XII).
ـ فرانكلين يؤسس داراً للكتب والنشر في فيلادلفيا.

1732 تأسيس دار أوبرا «حديقة كوفنت» في لندن.

1733 ـ بداية حرب الخلافة في بولندا.

- ألكسندر بوب يصدر: دراسة في الإنسان (Essay on Man).

1734 - تأسيس جامعة جوتنغن (Gottingen).

- ترجمة القرآن إلى الإنجليزية بواسطة جورج سال.

1735 - فرانسيسكو الجوروِمتي يصدر: التنوير من أجل النساء (Il Newtoniansmo per le Dame).

- كارل ليناوس يصدر: النظام الطبيعي (Systema Naturae).

1738 - بابال بول في: التفوق (Eminenti) يدين الماسونية.

- بداية التنقيب عن: هيركيولانيام (Herculaneum).

فولتير يصدر: عناصر من فلسفة نيوتن (Eléments de la philosophie de Newton).

1739 دافيد هيوم يصدر: بحث في الطبيعة البشرية (A Treatise of Human Nature).

1740 - فريدريك الثاني يصبح ملكاً على بروسيا ويؤسس أكاديمية برلين للعلوم.

- ماريا تيريزا تصبح امبراطورة للنمسا.

- يستولي فريدريك على سيليسيا.

- بداية حرب الخلافة في النمسا.

- يصدر: صامويل ريتشاردسون باميلا (Pamela).

ـ جورج أنسون (1697ـ1762) يبدأ الإبحار والدوران حول العالم.

1741 هاندل يؤلف: المسيح المخلص (The Messiah).

1746 كونديللاك يصدر: دراسة في أصل المعرفة البشرية (Essai sur L'origine des connaissances Humaines).

1747 لاميتريه يصدر: الآلة البشرية (L'homme Machine).

1748 ـ نهاية حرب الخلافة في النمسا.

ـ ماريا تيريزا تفتح الصالون الأدبي.

ـ صاموييل ريتشاردسون يكتب: كلاريسا (Clarissa).

ـ دافيد هيوم يصدر: دراسة فلسفة تختص بالفهم البشري (Philosophical Essay Concerning Human Understanding).

ـ مونتسكيو يصدر: في روح القانون (De L'esprit des lois).

1750 ـ روسو يصدر: حوار حول العلوم والفنون (Discours sur les Sciences et les Arts).

ـ تأسيس الطائفة الحسيدية عند اليهود.

1751 ـ إصدار الجزء الأول من الموسوعة لكل من ديدرو وداليمبرت.
ـ دافيد هيوم يصدر: تساؤل في أسس الأخلاقيات (Enquiry Concerning the principles of Morals).
ـ فولتير يصدر: قرن لويس الرابع عشر (Le Siècle de Louis XIV).
ـ البابا بنديكت الرابع عشر يدين الماسونية.

1752 ـ أول الاتهامات توجه إلى: الموسوعة (Encyclopedie).

1754 ـ دافيد هيوم يصدر: تاريخ بريطانيا العظمى (History of Great Britain).
ـ ديدرو يصدر: أفكار حول تفسير الطبيعة (Pensées sur l'interprétation de la Nature).
ـ روسو يصدر: التفاوت بين البشر دراسة (Discours sur L'inegalité parmi les hommes).

1755 ـ زلزال في لشبونة.
ـ صامويل جونسون يصدر: قاموس اللغة الإنجليزية (Dictionary of English Language).

1756 بداية حرب السنوات السبع.

1758 ـ كلود أدريان هيلفيتس يصدر: في الروح (De L'Esprit).

- روسو يصدر: خطاب إلى داليمبرت عن المشاهد (Lettre à d'Alembert sur les spectacles).
- كيزافي يكتب: جداول اقتصادية (Tableau Economique).

1759 - الإدانة الثانية لـ الموسوعة (Encyclopédie).
- طرد اليسوعيين (Jesuits) من البرتغال.
- فولتير يصدر: كانديد (Candide).
- يتولى شارلز الثالث حكم أسبانيا.
- صامويل جونسون يكتب: راسيلا (Rasselas).
- آدم سميث يصدر: نظرية في العواطف الأخلاقية (Theory of Moral Sentiments).
- افتتاح المتحف البريطاني في لندن في مونتاغ هاوس (Montague House).
- يستولي وولف على كويبيك من الفرنسيين.

1760 جورج الثالث يصبح ملكاً على بريطانيا العظمى.

1761 روسو يكتب: هيلواز الجديدة (La Nouvelle Héloise).

1762 - كاثرين الثانية تصبح امبراطورة بروسيا.
- ديدرو يكتب: ابن عم رامو (Le Neveu de Rameau).

ـ روسو يصدر: العقد الاجتماعي (du contrat social) واميل (Emile).

ـ محاكمة كالي.

1763 ـ معاهدة السلام في باريس تنهي حرب السنوات السبع.

ـ فولتير يصدر: دراسة في التسامح (Treatise on Toleration).

1764 ـ قمع اليسوعيين (Jesuits) في فرنسا.

ـ تأسيس الصالونات الأدبية في باريس بواسطة مدام نيكر ومدام جولي دي ليسبيناس.

ـ سيزار بيكاريا يصدر: (Dei Delittie delle Pene).

ـ فولتير يصدر: القاموس الفلسفي (Philosophical Dictionary).

ـ ج. ج. وينكليمان يصدر: تاريخ الفن القديم (History of Ancient Art).

1765 ـ «جوزيف الثاني» يشترك في الحكم مع أمه «ماريا تيريزا».

ـ تيرجو يصدر: انطباعات عن تكوين وتوزيع الثروة (Reflexions sur la formation et la distribution des Richesses).

1766 ـ آدم فيرغسون يكتب: دراسة في تاريخ المجتمع المدني (Essay on the History of Civil Society).

ـ بوجانفيل يبدأ رحلته إلى المحيط الهادي.

1767 ـ روسو يرحل إلى إنجلترا.

ـ اليسوعيون (Jesuits) يطردون من أسبانيا ونابولي.

ـ لورنس ستيرن يستكمل (Tristram Shandy).

ـ جوزيف بريستلي يصدر: تاريخ الكهرباء ووضعها الحالي (The History and Present State of Electricity).

1768 ـ فرنسا تشتري «كورسيكا» من «جنوا».

ـ كيوسناي يصدر: الفيزيوقراط (Physiocrates).

ـ رحلة جيمس كوك الأولى إلى المحيط الهادي.

1769 ـ ويليام روبرتسون (1721ـ1793) يكتب: تاريخ تشارلز الخامس (History of Charles V).

ـ ديدرو يكتب: حلم اليمبرت (Le Rêve d'Alembert).

1770 ـ فون سترونيس طبيب البلاط يصبح الوزير الأول في الدانمارك.

ـ كوك يتوقف في خليج بوتاني في استراليا.

ـ رينال يصدر: تاريخ الهندين (Histoire des deux Indes).

- دولباخ يصدر: نظام الطبيعة (Système de la Nature).

1771 - طرد البرلمانيين في فرنسا وتصاعد التوتر بينهم وبين العرش.

- الطبعة الأولى للموسوعة البريطانية (Encyclopedia Britannica).

- ويليام روبرتسون يصدر: تاريخ أميركا (History of America).

- أركرايت ينتج أول طاحونة دوّارة.

- لويجي جالفاني يكتشف الطبيعة الكهربائية للمثيرات العصبية.

- لافوازييه يستقر على تكوين الهواء.

1772 - سقوط الإصلاحي الدانماركي سترونيس.

- أول تقسيم لبولندا.

- كوك يبدأ الدوران إبحاراً حول العالم للمرة الثانية.

1773 - حفلة شاي في بوسطن.

- البابا كليمنت الرابع عشر يحل نظام اليسوعيين (Jesuit).

1774 - وفاة لويس الخامس عشر في فرنسا ويخلفه لويس السادس عشر.

ـ غوته يصدر: أحزان فيرتر (The Sorrows of Werther).

– تيرغو يصبح وزيراً.

1775 ـ بدء حرب الاستقلال في أميركا.

ـ ثورة الفلاحين في بوهيميا ضد الاستعباد.

ـ بومارشيه يصدر: حلاق اشبيلية (The Barber of Seville).

ـ حرب الطحين في باريس وشمال فرنسا.

1776 ـ إعلان الاستقلال من قبل المتمردين الأميركان وقد صاغه توماس جيفرسون.

ـ إقصاء «تيرغو» من الوزارة.

ـ إدوارد جيبون يصدر: انهيار وسقوط الامبراطورية الرومانية (Decline and Fall of the Roman Empire) (1788).

ـ آدم سميث يصدر: تساؤل حول طبيعة وأسباب ثروات الأمم (An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations).

ـ جيمس كوك يبدأ الرحلة الثالثة إلى المحيط الهادي.

1778 ـ جيمس كوك يكتشف هاييتي.

ـ وفاة كل من فولتير وروسو.

ـ بوفون يكتب: عصور الطبيعة (Les Epoques de la Nature).

1779 ـ اغتيال جيمس كوك.

ـ القضاء على الرق في كل من فرنسا ومستعمراتها.

ـ دافيد هيوم: حوار حول الديانة الطبيعية (Dialogues of Natural Religion).

1780 ـ وفاة الامبرطورة ماريا تيريزا وجوزيف الثاني ينفرد بالحكم.

ـ فيلانجيري يصدر: علم التشريع (Science of Legislation).

ـ إنهاء التعذيب القانوني في فرنسا.

1781 ـ كانط يصدر: نقد العقل المطلق (Critique of Pure Reason).

ـ نشر اعترافات روسو.

مندلسون ينشر: عن تحسين الوضع المدني لليهود (On the civil Amelioration of the Condition of the Jews).

1782 ـ لاكلوس يصدر: الروابط الخطيرة (Les liaisons dangereuses).

1783 ـ المستعمرات الأميركية تحصل على الاستقلال من بريطانيا.

ـ مندلسون يصدر: أورشليم (Jerusalem) دعوة للتسامح الديني.

1784 ـ تأسيس جمعية البنغال الآسيوية بواسطة ويليام جونز.

1785 ـ ويليام بالي يصدر: قواعد الفلسفة الأخلاقية والسياسية (Principles of Moral and Political Philosophy).

1786 ـ وفاة فريدريك الثاني.

ـ عرض أوبرا موزارت: زواج فيجارو (Marriage of Figaro).

1787 ـ تصاعد التوتر السياسي في فرنسا، اجتماع المجلس الأول للأعيان (Assembly of Notables).

ـ لافوازييه يعيد صياغة اللغة الكيميائية في كتابه: طريقة للتسمية الكيميائية (Méthode de nomenclature chimique).

ـ عرض أوبرا موزارت: دون جيوفاني (Don Giovanni).

1788 ـ انتخابات الجمعية الوطنية في فرنسا.

ـ كانط يصدر: نقد العقل العلمي (Critique of Practical Reason).

ـ بيتر سيمون ديلابلاس: قوانين النظام الكوكبي (Laws of the Planetary System).

1789 ـ اجتماع الجمعية الوطنية في أيار/ مايو.

ـ تمرد على باونتي.

1790 ـ وفاة جوزيف الثاني.

ـ ادموند بورك: انطباعات عن الثورة في فرنسا (Reflections on the Revolution in France).

1791 ـ توماس بان يصدر: حقوق الإنسان (The Rights of Man).

1792 ـ ماري وولستون كرافت تصدر: دفاع عن حقوق المرأة (Vindication of the Rights of Woman).

ـ اندلاع الحرب بين فرنسا والنمسا وبروسيا.

1793 ـ التقسيم الثاني لبولندا.

ـ كوندورسيه يصدر: «تخطيط أولي للجدول التاريخي لتقدم روح الإنسانية (Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain).

ما هو التنوير؟ هل كان التنوير منهجاً متفرداً من الفكر تولّد عن التراث الذي أرساه المفكرون العظام؟ أم أنه كانت هناك عدة تناقضات وتشعبات في ذلك الفكر؟ ما هو الحد الذي كان مقصوداً أن يصل إليه النقد التنويري؟ هل كان التنوير منهجاً ثورياً من التفكير أم أنه كان بمثابة تمهيد لعصر الثورة الذي أتى بعده؟ وهل كان للتنوير المفهوم نفسه عند كل من الرجل والمرأة، الغني والفقير، الأوروبيين وغير الأوروبيين؟

في هذا الكتاب الجديد الهام تطرح المؤلفة «دوريندا أوترام» هذه التساؤلات وغيرها مما يختص بموضوع التنوير.. إنها تطرح المواضيع التي دار من حولها جدل كبير في هذه الفترة في ضوء التغيّرات الاجتماعية الهامة مثل بداية التصنيع في غرب أوروبا، وتأسيس الإمبراطوريات الاستعمارية الجديدة، واستكشاف الجزء الجديد من الأرض الذي لم يكن قد استكشف حتى ذلك الوقت... هذا النسيج المتفرد المطروح من الدراسة له قيمته الفائقة بالنسبة لأي دارس لتاريخ القرن الثامن عشر.

دوريندا أوترام، مؤلفة هذا الكتاب تقوم بتدريس التاريخ في جامعة كورك، وكانت أستاذة زائرة في جامعة هارفارد وقامت بتدريس مادة تاريخ العلوم، صدر لها كتاب الجسم والثورة الفرنسية في 1989.

ماجد موريس إبراهيم ، مترجم هذا الكتاب ومن وضع المقدمة العربية، له عدة مقالات في الدوريات الأدبية والثقافية، صدر له عن دار الفارابي « سيكولوجيا القهر والإبداع » و « الإرهاب .. الظاهرة وأبعادها النفسية » الذي حاز جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي كأفضل كتاب مؤلف باللغة العربية في العلوم الإنسانية 2006.

ISBN 978-9953-71-367-0

9 789953 713670